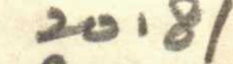


冯友兰学术精华录

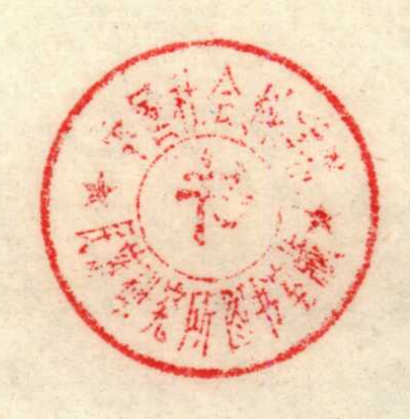
FENGYOULAN XUESHUJINGHUALU



中国当代社会科学名家自选学术精华丛书

第一辑

鲍霁 主编



北京师范学院出版社

冯友兰学术精华录

①

责任编辑：段荣奎

张成水

责任校对：武力新

封面设计：徐天鸿

装帧设计：杨天成

中国当代社会科学名家自选学术精华丛书

鲍　霁　主　编

第一辑

冯友兰学术精华录

①

北京师范学院出版社出版

（北京阜成门外花园村）

新华书店首都发行所发行　百花印刷厂印刷

开本：850×1168　32开　印张：19　字数：395千

1988年6月第1版　1988年6月第1次印刷

印数：1—5,022册

ISBN7—81014—170—8/B·3

定价：12.50 元

第一辑

第1种	《冯友兰学术精华录》
第2种	《冯　至学术精华录》
第3种	《张友渔学术精华录》
第4种	《周谷城学术精华录》
第5种	《俞平伯学术精华录》
第6种	《费孝通学术精华录》
第7种	《梁漱溟学术精华录》
第8种	《薛暮桥学术精华录》

总　　序

鲍　霁

"让中国文化学术精华传布于世!"是我决意主持编辑这套丛书的宗旨。

其所以然者何?

首先,因有感于近年来大量西方文化思潮竞相涌进我国,而自己的文化成果却遭到某种程度忽视,甚至贬抑。诚然,一个民族的文化欲永葆青春活力,必须敏感于自身之外世界的变化发展,不断地从中吸收新鲜养分以补充自己,壮大自己。否则,若闭关自守,故步自封,就会如鲁迅先生曾经告诫过的那样:"由聋而哑",终至衰亡。但是,这绝不等于忽略乃至否定我们已经积累的有生命力的民族文化成果。我们总不该象"狗熊掰棒子"那样,永远从零开始,永远只能积累一个吧!

我国当今正处于改革、开放的时代,伴随经济

现代化的大发展，民族文化也应该有个大发展；而欲实现这大发展，就必须对世界发达国家的文化（或谓之“西方文化”）来个大吸收。这是毫无疑义的。但是，这吸收只能是为了补充、壮大我们自己，即如给树木灌溉、施肥，以滋养根须，促进枝干生长。若无树无木无根，就无所灌溉、施肥，也就无所吸收。在我国文化历史上是有过大吸收以至大发展的经验的，诸如汉、唐时代，或“五四”时代。这都是在已形成的自己民族文化传统根基上的吸收，也只能是在已形成的自己民族文化传统根基上去吸收。因此，当今我国文化的建设，必须既重视吸收世界先进文化，同时也重视我们自己已有文化成果的整理和积累。何况，我们已有的文化成果，并非都逊色于世界其它民族。也就是在最近这些年，世界的（主要是西方的）有识之士愈来愈注意研究所谓“东方文化”，其间主要是中国文化，并从中吸取着大量的养分。这个现象对于我们每一个中国人，特别是热心促进我国当今文化建设的人们和出版界，应该有所启发，启发我们思考、深省。

基于以上的思考，我认定：无论是为了促进我国民族文化的发展，还是为了促进世界其

它民族文化的发展，都必须珍视我国已有文化学术成果，想方设法让它们长久保存，广泛传播！其中当然也包括我国当代社会科学方面的学术研究成果。

其次，由我自己学习需求的感受而来。我本是从事社会科学方面的教学和研究工作的，时常需要研读本学科以至相关学科的权威性论述，因此不止一次地产生过这样的愿望：若能把各位名家大师的丰硕学术成果都研读一番该多好！但苦于时间的紧促，除了自己专门研究的三几家以外，只能一次又一次地“望洋兴叹”，怅然作罢。我正是由此而想到：若能请各位名家大师将自己一生学术成果加以筛选，各自集其精华而成一书，虽仍有所遗漏，但基本眉目总可保留，那对于象我一样的中年人，和象我过去一样的青年人，岂不正是堪当欣慰的福音么？而且，对于各位名家大师学术成果的保存和传播，也未始不是一个有效的方法。

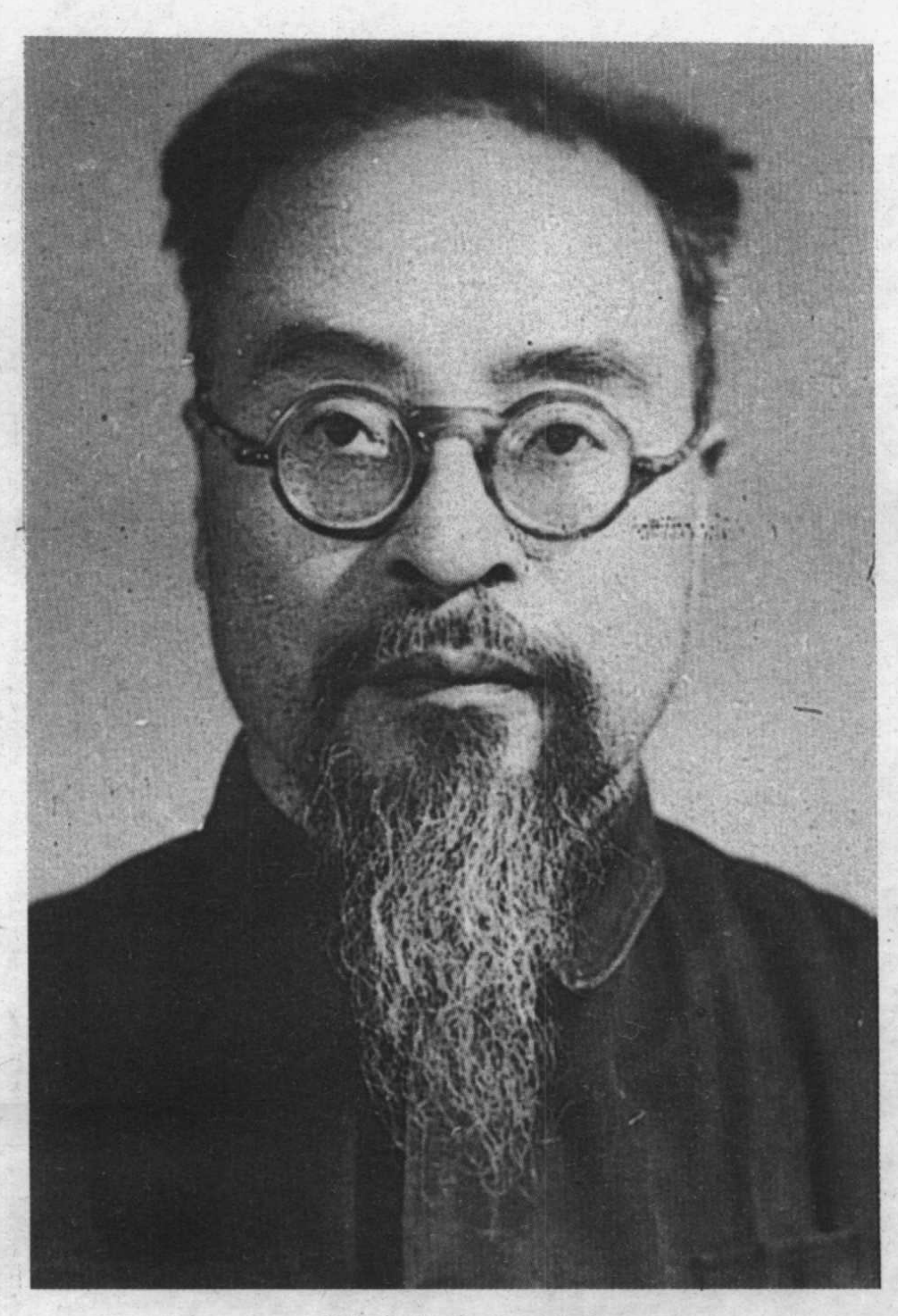
关于本丛书编辑体例：书名统一采用“学术精华录”并分别冠以作者姓名；每种均由作者自选、自序、自传，并附译著要目。

《中国当代社会科学名家自选学术精华丛书》第一辑八种，即将呈奉于读者面前；第二

辑八种也已开始进入编辑书稿阶段；此后每年一辑，直至出齐十辑八十种。但愿它们能载负着我们的满腔热忱飞向全中国，飞向全世界，飞向人类未来！

最后，请读者允许我在这里，向为这套丛书的诞生倾注过心血的人们，致以由衷的感激！历史将记下他们的功绩。

1988年4月于北京花园村。



(冯友兰先生近照)

自序

我的学术活动有两个方面，一是哲学，二是中国哲学史。我是以哲学为主，以中国哲学史为辅。这个集子所选的作品也是以哲学为限。

我在哲学方面的基本著作是在四十年代所写的那六本书，称为“贞元六书”。这六本书已收入《三松堂全集》第四、五卷中，由河南人民出版社重印出版。

对于这六本书的写作经过，我在《三松堂自序》中已经作了一个概括的评述(见《自序》第二部分《四十年代》)，这部集子也收了这个评述。

这个集子的头两篇是《哥伦比亚答词》和《康有为“公车上书”书后》。按其写作年代说，这两篇应该列在最后。所以列在最前面，因为在这两篇中，可以看出我一生中学术活动的经过及其方向，特别是第二篇的最后一句：“阐旧邦以辅新命，”尤为概括。我又把这一句话作

为一副对联的上联，下联是“极高明而道中庸”。上联说的是我的学术活动的方向，下联说的是我所希望达到的精神境界。我还打算把这副对联亲自写出来，悬于壁上，以为我的座右铭。

冯友兰

一九八七年十月十九日

目　录

在接受哥伦比亚大学授予名誉博士学位的仪式上的答词

1982年夏季，哥伦比亚大学通知我说，拟赠予我名誉文学博士学位，邀请我于9月初到纽约接受学位。赠予学位仪式于9月10日下午举行。在仪式上，我发表了一篇答词。在这篇答词中，我简单扼要地叙述了我过去在学术界中所有的活动及其意义，并且说明了我在将来所希望要做的事情。这篇答词全文如下：

索尔云校长，狄百瑞教授，女士们，先生们：*

我很感谢我的母校给予我的荣誉，我很高兴。我在1920年春进入哥伦比亚研究院，1923年夏通过了哲学博士学位的最终考试。由于我的博士论文当时还没有出版，我没有参加1923年授予学位仪式。我的博士学位是在1924年我已经回到中国以后正式授予的，所以未能亲自接受文凭。我在1923年、1924年未能得到的机会，我的母校今天给我补上了。

现在，在将近六十年之后，我又终于回到了哥伦比亚。我到此以后，感慨万端。我看到母校已经惊人地发展了；

也看到校园犹是，人事全非。我的老师杜威教授、伍德布利奇教授、蒙太格教授都不在了，但是他们的音容，他们对我的教诲和帮助，我依然记忆犹新，历历在目。

我在这里当学生的时候，曾申请一项奖学金。为这件事我请求杜威教授写一封推荐信。他立即写了一封很长的信，信的最后一句说："Mr. Fung is a student of real scholarly calibre"(冯君这个学生是一个真正学者的材料)。我没有得到这项奖学金，但是这句话使我获得鼓舞和信心。倘若杜威教授今天还在，看到这个学生还没有完全辜负他的赞许，也许会高兴吧。

六十年是个很长的旅程，我这个旅程充满了希望和失望，成功和失败，被人理解和被人误解，有时居然受到赞扬和往往受到谴责。对于许多人，尤其是海外人士，我似乎有点令人困惑不解。让我借这个机会说说我的旅程的性质，或许能澄清令人困惑不解的地方。

我生活在不同的文化矛盾冲突的时代。我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适当地处理这种冲突，解决这种矛盾；又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。

我第一次来到美国正值我国五四运动末期，这个运动是当时的不同的文化矛盾冲突的高潮。我是带着这些问题而来的，我开始认真地研究它们。为了解答这些问题，我的思想发展有三个阶段。在第一阶段，我用地理区域来解释文化差别，就是说，文化差别是东方、西方的差别。在第二阶段，我用历史时代来解释文化差别，就是说，文化差别是古代、近代的差别。在第三阶段，我用社会发展来

解释文化差别，就是说，文化差别是社会类型的差别。

在1922年，我向哲学系讨论会提交一篇论文，题为《为什么中国没有科学?》，后来发表在《国际伦理学杂志》上。我在这篇论文中主张文化的差别就是东方、西方的差别。这实际上是当时流行的见解。可是待我一深入研究哲学史，就发现这种流行的见解并不对。我发现，向来认为是东方哲学的东西在西方哲学史里也有，向来认为是西方哲学的东西在东方哲学史里也有。我发现人类有相同的本性，也有相同的人生问题。这个看法后来就成为我的博士论文的主要论题。我从中国哲学史和欧洲哲学史中选出实例，证明我的论点。这个论题及其例证就构成我的博士论文，于1924年出版，题为《人生理想之比较研究》。

这部书虽然否定了对于不同文化矛盾冲突的流行的解释，但是也没有提出新的解释来代替它。这种新的解释却蕴含在我后来的著作《中国哲学史》里。这部书也许是一部较有学术价值的著作，多谢布德教授的翻译，使它得以广泛流传。这部书没有按照传统的方法把历史划分为古代、中古、近代等三个时代，而代之以另一种分法，把中国哲学史划分为两个时代，即子学时代，经学时代，相当于西方哲学史中的古代、中古时代。这部书断言：严格地说，在中国还未曾有过近代哲学，但是一旦中国实现了近代化，就会有近代中国哲学。这个论断含蓄地指明，所谓东西文化的差别，实际上就是中古和近代的差别。

但是中古和近代这两个词的内容是什么呢?不久我开始认识到，中古和近代的差别实际上就是社会类型的差别。西方国家从社会的一种类型到另一种类型的转变，比

东方国家早了一步。这一步的关键是产业革命。产业革命之前生产以家庭为本位。产业革命之后，由于采用了机器，生产社会化了，就是说，它规模扩大了，由很大的人群进行，而不是由分散的家庭进行。在四十年代我写了六部书，其中有一部的副题是《中国到自由之路》。我在这部书中指出，这条路就是近代化，而近代化的主要内容就是产业革命。

在四十年代，我开始不满足于做一个哲学史家，而要做一个哲学家。哲学史家讲的是别人就某些哲学问题所想的；哲学家讲的则是他自己就某些哲学问题所想的。在我的《中国哲学史》里，我说过，近代中国哲学正在创造之中。到四十年代，我就努力使自己成为近代中国哲学的创作者之一。我开始认为，要解释不同文化的矛盾冲突，无论是用地理区域还是用历史时代都不如用社会类型来得令人满意，因为前两种解释不能指出解决的道路，而后一种解释正好指出了道路，即产业革命。

接着中国革命胜利了，革命带来了马克思主义的哲学。绝大多数中国人，包括知识分子，支持了革命，接受了马克思主义。人们深信，正是这场革命制止了帝国主义的侵略，推翻了军阀和地主的剥削和压迫，从半封建半殖民地的地位拯救出了中国，重新获得了中国的独立和自由。人们相信马克思主义是真理。

有人说这是以实用主义的态度对待真理。中国人民不接受这种责难。至于我本人，我不是完全的实用主义者，虽然约翰·杜威是我的老师。我不认为实用主义揭示了真理的实质，但是我认为实用主义提供了发现真理的一种方

法。真理的实质是主观观念与客观事实相符合。但是人总是人，人怎样知道哪个观念是符合客观事实的呢？只有用实践和实验来检验。这是个公开的秘密。这个方法，所有的人在日常生活中都在使用。杜威教授的《怎样思想》一书中列举了大量实例来说明这一点。中国人民，包括知识分子，不过是使用了这种常识的方法罢了。

不管怎么说，在五十年代，中国共产党的威信是很高的，这不仅在政治方面，更为重要的是也在道德方面。知识分子们，为革命的胜利所鼓舞，一齐努力，帮助建设新的社会主义社会。我自己的努力是修订我的《中国哲学史》。这个修订本只出版了头两册之后，我又感到修订得连我自己也不满意。我又着手修订修订本，但是在它即将付印之前，我发现这个修订修订本又必须重新再写。这一次，我完全从头开始重写。三十年已经过去了，就这样修订、重写，还没有出版定本。这样拖延，固然一方面是由于非我所能控制的原因，可是我必须说明，也是由于在许多论点上我还在踌躇，没有作出最后的决定。我一直在左右摇摆。踌躇摇摆是由于这实际上是一个如何解决不同的文化之间的矛盾冲突的问题。这个问题又进一步表现为如何继承精神遗产的问题，五十年代中期我就提出这个问题，一时讨论得很热烈。

最简单的解决办法是简单地宣布：过去的哲学都是为剥削阶级服务的，因而毫无继承的价值。现在应当不管过去，只当它并不存在。现在应当从零开始，一切都要重新建立。这种观点显然在理论上过分简单化，在实践上也行不通。过去的存在是一个客观事实，任何主观的观点都无

法抹杀它。持这种观点的人不懂得，现在是过去的继续和发展。高一级的社会类型取代了低一级的社会类型，正象汽船取代了划艇。汽船取代了划艇，但是它的制造和运行所依据的一般原理，却与划艇所依据的相同。划艇的经验和实验都是汽船的基础。在这个意义上，汽船是划艇的发展，这正是“发展”一词的真谛。发展过程是一种辩证的运动。用黑格尔的术语说，就是肯定，否定，否定之否定。换言之，就是正，反，合。这样的合，包括了正、反的一切精华。在这个意义上，现在应当包括过去的一切精华。这是解决不同的文化矛盾冲突的自然方式。这种解决应当是黑格尔称之为“奥伏赫变”的过程。这的确是一种很复杂的过程，是与简单化针锋相对的。

这就是我现在理解的历史发展的意义。本着这种理解，再来修订我的著作《中国哲学史》，我就不再踌躇摇摆了。

通观中国历史，每当国家完成统一，建立了强有力的中央政府，各族人民和睦相处的时候，随后就会出现一个新的包括自然、社会、个人生活各方面的广泛哲学体系，作为当时社会结构的理论基础和时代精神的内容，也是国家统一在人的思想中的反映。儒家、新儒家都是这样的哲学体系。中国今天也需要一个包括新文明各方面的广泛哲学体系，作为国家的指针。总的说来，我们已经有了马克思主义和毛泽东思想。马克思主义会变成中国的马克思主义，毛泽东思想还会发展。中国的马克思主义，这个名词有些人会觉得奇怪。其实它久已存在，这就是毛泽东思想。毛泽东思想的定义就是马克思主义普遍原理与中国革

命实践的结合。既然与中国革命实践结合了，那就是“中国的”马克思主义，而不仅是“在中国的”马克思主义。这场革命的前几个阶段，这种结合做得很好。关于无产阶级领导农民武装暴动的理论，关于乡村包围城市的理论，都是这种结合的好例。以这些理论为基础的种种战略引导革命走向了胜利。只是在以后的几个阶段，这种结合就做得不那么好，后来更遭到“四人帮”这些阴谋家的严重歪曲，于是出现了极左政策，即所谓“文化大革命”，其后果大家都很了解。最近几年拨乱反正，正在努力恢复这种结合。

马克思主义有三个来源，其一就是德国古典哲学。为现代中国服务的包括各方面的广泛哲学体系，会需要中国古典哲学作为它的来源之一吗?我看，它会需要的。我们应当为这个广泛的哲学体系准备材料，铺设道路。我的意思决不是从古典哲学家著作中寻章摘句，编成原始资料汇编。一个哲学体系不是一个拼凑的东西。哲学是一个活东西。你可以用预制的部件拼凑成一部机器，但是不能拼凑成一个活东西，连一个小小的昆虫或一片草叶这样的活东西也拼凑不成。你只能向活东西供给营养，让它自己吸取营养。在目前情况下，我感到，我的《中国哲学史新编》有一项新的任务。它应当不仅是过去的历史的叙述，而且是未来的哲学的营养。

这个新的广泛的哲学体系出现了，不同的文化在中国的矛盾冲突也就解决了。当然还会有新的矛盾，但那是另一个问题。

这是一个终结。以前的调节不同文化的种种努力都不过是一个开始。我们现在的努力虽不是终结的开始，但它

可以是开始的终结。

我经常想起儒家经典《诗经》中的两句话:“周虽旧邦,其命维新。”就现在来说,中国就是旧邦而有新命,新命就是现代化。我的努力是保持旧邦的同一性和个性,而又同时促进实现新命。我有时强调这一面,有时强调另一面。右翼人士赞扬我保持旧邦同一性和个性的努力,而谴责我促进实现新命的努力。左翼人士欣赏我促进实现新命的努力,而谴责我保持旧邦同一性和个性的努力。我理解他们的道理,既接受赞扬,也接受谴责。赞扬和谴责可以彼此抵消。我按照自己的判断继续前进。

这就是我已经做的事和我希望我将要做的事。

话说回来,在这个仪式上,我深深感到,母校给予我的荣誉不单是个人荣誉。它象征着美国学术界对中华民族学术的赞赏。它象征着中美人民传统友好关系的继续发展。这种发展正是中国人民的共同愿望。

我谢谢诸位。

选自《三松堂全集》(第一卷),
河南人民出版社,1985年9月第1版

* 原稿用英文,涂又光译。

康有为"公车上书"书后

余写《中国哲学史新编》，至康有为《公车上书》，而叹中国传统文化之源远流长也。中国的知识分子，士，有一个直接干预政治的传统，在国家有大事的时候，有危难的时候，以带有群众性的运动方式发表意见。黄宗羲曾经设计，以学校为政府组织的一部分，利用学校的"清议"从道义上批评政府，监督政府。他的这个设计，在康有为公车上书运动中得到部分的实现。康有为联系了一部分到北京会试的举人，形成了一个临时的学校，他们的上书就是这个临时学校发出的清议。在书上签名的人虽不过数百人，然而这是一个带有群众性的运动。二十年后又有五四运动；此知识分子群众运动直接干政传统之源远流长也。

凡古老的民族，都有许多文化传统，后来的人应当溯其源而究其流，择其善者而从之，其不善者而改之。从之是继承，因为这是历史在旧基础上的发展；改之也是继承，因为这也是历史在旧基础上的发展。从之改之结合起来，这个民族的特色就表现出来了。

《诗经》有一首诗说："周虽旧邦，其命维新。"我把这两句诗简化为"旧邦新命"。这四个字，中国历史发展的新阶

段足以当之。

“旧邦”指源远流长的文化传统，“新命”指现代化和建设社会主义。阐旧邦以辅新命，余平生志事盖在斯矣。

一九八七年八月

冯友兰时年九十有二

新 理 学

（节选）

绪　论

一、新理学与哲学

本书名为新理学。何以名为新理学?其理由有二点可说。

就第一点说，照我们的看法，宋明以后底道学，有理学心学二派。我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。我们说“大体上”，因为在许多点，我们亦有与宋明以来底理学，大不相同之处。我们说“承接”，因为我们是“接著”宋明以来底理学讲底，而不是“照著”宋明以来底理学讲底。因此我们自号我们的系统为新理学。

就第二点说，我们以为理学即讲理之学。普通人常说：“某某人讲理或某某人不讲理。”我们此所说之讲理，与普通人所说之讲理，虽不必有种类上底不同，而却有深浅上底大分别。我们所说之理，究竟是什么?现在我们不论。我们现在只说：理学即是讲我们所说之理之学。若理学即是讲我们所说之理之学，则理学可以说是最哲学底哲学。但这或非以前所谓理学之意义，所以我们自号我们的系统

为新理学。

二、哲学与科学

我们现在先要说明者，即哲学与科学之分别。所谓科学，其意义亦很不定。有人以为凡是依逻辑讲底确切底学问，都是科学。如果所谓科学是如此底意义，则哲学亦是科学。本书所谓科学，不是取其如此底广义。本书所谓科学或科学底，均指普通所谓自然科学。就自然科学说，哲学与科学完全是两种底学问。

就西洋历史说，各种科学都是从古人所谓哲学中分出来者。因此有人以为，若现在所谓哲学者，或现在所谓哲学中之某部分，亦充分进步，则亦将成为科学。此即是说：哲学是未成熟底科学，或坏底科学。照这种说法，哲学与科学是一类底学问，其分别在于其是否成熟，是好是坏。若现在所谓哲学，完全成熟，则将只有科学而无哲学。若其将来永不能成熟，则适足以证明哲学是坏底科学。其中之问题是不当有者。这种说法，我们以为是不对底。我们承认有上所说之历史底事实，但以为古人所谓哲学，可以是一切学问之总名。各种科学自古人所谓哲学中分出，即是哲学一名的外延之缩小。现在所谓哲学一名的外延，或仍可缩小，但其中有一部分可始终称为哲学者，是与科学有种类上底不同。

一种科学所讲，只关于宇宙间一部分之事物；哲学所讲，则系关于宇宙全体者。因此有人以为哲学是诸科学之综合。照这种说法，哲学与科学亦是一类底学问，其分别

在其所讲之对象，是全或分。这种说法，我们亦以为是不对底。所谓诸科学之综合，不外将诸科学于一时所得，关于宇宙间各部分事物之结论，聚在一处，加以排比整齐，或至多加以和会。但我们对于某种学问之了解，决不能靠只看其结论。若哲学之工作，不过排比或和会诸科学之结论，则对于诸科学，既已生吞活剥，其成就不过是一科学大纲。科学大纲，并不足称为哲学，亦不足称为科学。

又有一种说法，以为哲学之工作，在于批评科学所用之方法及其所依之根本假定。一种科学有其根本假定；假定既立，此种科学，即以之为出发点。至于此假定之性质若何，此种科学不问。例如几何学假定有空间；以此为出发点，即进而讲各种关于空间之性质。但空间本身之性质，几何学不讲。又科学很少有意地考虑其所用之方法，经其有意地考虑者，多系关于实验之程序及仪器之使用等，而非关于推理之程序。但一种科学所用方法之此方面，及其所依之根本底假定，与其所得知识之全体，有很大底关系。哲学可于此等处作批评，考虑，以决定一种科学所得之知识，有无错误。这种说法，固然已看出哲学与科学是有种类上底不同。但照此种说法，哲学之工作，只是批评底，而不是建设底。我们以为这种说法，只说出哲学之一部分底工作，即批评底工作。以批评工作为主之哲学，亦是哲学之一部分，但照我们的看法，非其最哲学底之一部分。

三、思 与 辩

照我们的看法，哲学乃自纯思之观点，对于经验作理智底分析，总括，及解释，而又以名言说出之者。哲学之有靠人之思与辩。

思与感相对。在西洋很早底时候，希腊哲学家已看清楚思与感之分别，在中国哲学家中，孟子说："心之官则思。"(《孟子·告子上》)他把心与耳目之官相对待。心能思，而耳目则不能思，耳目只能感。孟子说这段话的时候，他说及心，只注重其能思，他说及思，亦只注意于其道德底意义。照我们的看法，思是心之一重要底活动，但心不止能思，心亦能感。不过思与感之对比，就知识方面说，是极重要底。我们的知识之官能可分为两种，即能思者，与能感者。能思者是我们的理智，能感者所谓耳目之官，即其一种。

普通说到思字，总容易联想到所谓胡思乱想之思。我们常有幻想，或所谓昼梦，在其中我们似见有许多事物，连续出现，如在心中演电影然。普通亦以此为思。然非此所谓思。幻想或昼梦，可名为想，不可名为思。思与普通所谓想象亦不同。我们于不见一方底物之时，我们可想象一方底物。但"方"则不可想象，不可感，只可思。反过来说，一方底物，只可为我们所感，所想象，而不可为我们所思。譬如我们见一方底物，我们说："这是方底。""这"是这个物，是可感底，是可想象底，但"方"则只可思，而不可感，亦不可想象。在我们普通底言语中，我们亦常说：

某某事不可想象，例如我们说：战争所予人之痛苦是不可想象底。这不过是说：战争所予人之痛苦，是我们所从未经验过者；凡想象皆根据过去经验，我们对于战争之苦痛，既无经验，所以它对于我们，亦是不可想象底。但我们所从未经验过者，并不一定是不可经验底。而“方”则是不可经验底。可经验者是这个或那个方底物，而不是“方”。

思之活动，为对于经验，作理智底分析，总括，及解释。例如我们见一方底物，我们说“这是方底”，即是说“这”有“方”之性；或是说“这”是依照“方”之理者。我们刚才所说之“方”即是指“方”之理说。关于“方”之理或其他理，我们以后详说。现只说我们说“这是方底”之时，我们的意思，若是说“这”有方之性，则我们所以能得此命题者，即因我们的思之官能，将“这”加以分析，而见其有许多性，并于其许多性中，特提出其“方”之性，于是我们乃得到“这是方底”之命题，于是我们乃能说“这是方底”。此即所谓作理智底分析。何以谓为理智底分析？因为这种分析，只于思中行之。思是理智底，所以说这种分析，是理智底分析。

“这是方底”之命题之另一种解释是普通逻辑中所谓对于命题之外延底解释。照这种解释，我们说“这是方底”，即是说“这”是属于方底物之类中。依此解释，则我们所以有此命题，乃我们知有一方底物之类。我们不知在实际中果有方底物若干，但我们可思一方底物之类，将所有方底物，一概包括。我们并可思及一类，其类中并没有实际底分子。此即逻辑中所谓零类或空类。例如我们可思及一绝对地方底物之类。但绝对地方底物，实际中是没有底。我

们并可思一类，其中底分子，实际中有否，我们并不知之。例如我们可思及“火星上底人”之类。我们并不知火星上果有人否，但我们可思及此类，如火星上有人，则此类即将其一概包括。此即所谓作理智底总括。何以谓为理智底总括?因为这种总括，亦惟于思中行之。

如此看来，我们的思，分析则细入毫芒；总括则贯通各时各地。程明道的诗：“心通天地有形外，思入风云变态中”，可以为我们的思咏了。因我们的思对于经验作理智底分析及总括，我们因之对于真际有一番理智底了解，此即所谓作理智底解释。何以谓为理智底解释?因此解释亦只于思中行之，而且亦只思能领会之。

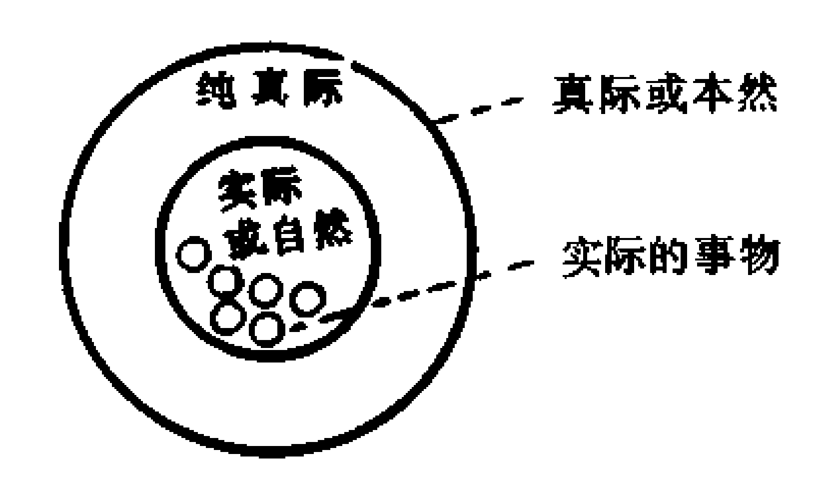
上文说：哲学之存在，靠人之思与辩。辩是以名言辩论。哲学是说出或写出之道理。此说出或写出即是辩，而所以得到此道理，则由于思。有人谓：哲学所讲者中有些是不可思议，不可言说者。此点我们亦承认之。例如本书第二章中所说之“真元之气”，即绝对底料，即是不可思议，不可言说者。第一章中所说之“大一”，亦是不可思议，不可言说者。但真元之气，大一，并不是哲学，并不是一种学问。真元之气只是真元之气，大一只是大一。主有不可思议，不可言说者，对于不可思议者，仍有思议，对于不可言说者，仍有言说。若无思议言说，则虽对于不可思议，不可言说者，有完全底了解，亦无哲学。不可思议，不可言说者，不是哲学，对于不可思议者之思议，对于不可言说者之言说，方是哲学。佛教之全部哲学，即是对于不可思议者之思议，对于不可言说者之言说。若无此，则即只有佛教而无佛教哲学。

四、最哲学底哲学

照上所说，我们可知哲学中之观念，命题，及其推论，多是形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。此言非一时所能解释清楚，读者须看下文方可明白。我们现在暂先举普通逻辑中所常举之推论之例，以明此点。普通逻辑中常说：凡人皆有死，甲是人，甲有死。有人以为形式底演绎底逻辑何以能知"凡人皆死"？何以能知"甲是人"？如欲知"凡人皆有死"则必须靠归纳法，如欲知"甲是人"则必须靠历史底知识。因此可见形式底，演绎底逻辑，是无用底，至少亦是无大用底。其实这种说法，完全是由于不了解形式逻辑，于此所举推论中，形式逻辑对于凡人是否皆有死，及甲是否是人，皆无肯定。于此推论中，形式逻辑所肯定者只是：若果凡人皆有死，若果甲是人，则甲必是有死底。于此推论中，逻辑所肯定者，可以离开实际而仍是真底。假令实际中没有人，实际中没有是人之甲，这个推论，所肯定者，还是真底。不过若使实际中没有人时，没有人说它而已。不仅推论如此，即逻辑中之普通命题，亦皆不肯定其主词之存在。不过旧逻辑中，未明白表示此点，所以易引起误会。新逻辑中普通命题之形式与旧逻辑中不同。例如"凡人皆有死"之命题，在新逻辑中之形式为："对于所有底甲，如果甲是人，甲是有死底。"此对于实际中有否是人之甲，并不作肯定，但肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。上文说：哲学中之观念命题及推论多为形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。我们必了解上所

说逻辑之特点，然后可了解此言之意义。

哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。换言之，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真者，言其无妄；实者，言其不虚；本然者，本来即然；自然者，自己而然。实际又与实际底事物不同。实际底事物是指有事实底存在底事事物物，例如这个桌子，那个椅子等。实际是指所有底有事实底存在者。有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中。我们可以说：有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际底。如以图表示此诸分别，其图如下：



就此图所示者说，则对于真际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者，仅其“是真际底”之方面，而不及于其“是真际底”外之他方面。例如对于动物有所肯

定者，亦对于人有所肯定。但其对于人有所肯定者，只其“是动物”之方面，而不及于其“是动物”外之他方面。我们说哲学对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定，特别二字所表示者即此。

如有人说：哲学中有些派别或有些部分不是如此。我们仍说，虽其不是如此者亦是哲学，但其是如此者，乃哲学中之最哲学底。凡哲学中之派别或部分对于实际有所肯定者，即近于科学。其对于实际所肯定者愈多，即愈近于科学。科学与哲学之根本不同在此。所以我们说哲学与科学之不同，是种类底不同。

然因有上所述之误解，故有以物理学讲形上学者，以为如此可得一科学底形上学。又有以心理学讲知识论者，以为如此可得一科学底知识论。其实如果需以物理学讲形上学，则不如直讲物理学。如果需以心理学讲知识论，则不如直讲心理学。此其所讲，必非哲学，至少非最哲学底哲学。

五、哲学与经验

照以上所说，哲学可以不切实际，不管事实。就哲学之本身说，诚是如此，但就我们之所以得到哲学之程序说，我们仍是以事实或实际底事物，为出发点。我们是人，人的知识，都是从经验中得来底。我们经验中所有者，都是有事实底存在底事物，即实际底事物。哲学始于分析，解释经验，换言之，即分析解释经验中之实际底事物。由分析实际底事物而知实际。由知实际而知真际。

哲学中之观念，命题，及推论，之系形式底，逻辑底者，其本身虽系形式底，逻辑底，但我们之所以得之，则靠经验。我们之所以得之虽靠经验，但我们既已得之之后，即见其并不另需经验以为证明。其所以如此者，因此种观念，命题，及推论，对于实际并无所主张，无所肯定，或最少主张，最少肯定。例如三加二等于五之命题，在我们未得之之时，必靠经验以得之。小儿不知三加二等于五，必以三个手指与两个手指，排在一起数之，正是其例。但我们于既知三加二等于五之时，则见其并不另需实际底例以为证明。其所以如此者，因此命题对于实际并无肯定。它并不肯定有三个桌子或两个椅子，所以亦不需要关于此诸物之存在之证明。

为说明此点，我们再举普通所谓唯心论或唯物论，以与本书所讲之哲学比较。普通所谓唯心论，或唯物论，以心或物为宇宙诸事物中之最根本底，一切皆可归纳于心或物。其所谓心或物，不必即是普通言语中所谓心或物，但与之是属于一类者。因其如此，所以普通所谓唯心论或唯物论，对于实际，即有所主张，有所肯定。因其如此，所以唯心论或唯物论，皆需举经验中许多事例以证明其所立之命题，即其对于实际所主张，所肯定者。因实际之范围，甚为广大，故无论举若干事例，其证明皆终不能谓为已足。对于实际有所主张，有所肯定者如此。若本书所讲之哲学，即所谓最哲学底哲学，虽亦有所说，如说：一切事物之成，均靠理与气。但此命题并不需许多经验中底事例，以为证明。对于不了解此命题者，固须举一二经验中底事例，以为解释，但既经解释之后，了解此命题者，即见其不需更

多经验中底事例以为证明。其所以如此者，因此所举之命题是形式底，逻辑底。了解此命题者，不待经验中许多事例即见其为实际底一切事物所不能逃。因其为形式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故对于实际，并无所主张，无所肯定，或甚少主张，甚少肯定。

六、哲学之用处

哲学或最哲学底哲学，所有之观念，命题，推论，多系形式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故不能与科学中之命题，有同等之实用底效力。科学中之命题，我们可用之以统治自然，统治实际，而哲学中之命题，尤其所谓最哲学底哲学中之命题，则不能有此用，因其对于实际，并无主张，并无肯定，或甚少主张，甚少肯定。

哲学对于真际，有所肯定，而不特别对于实际，有所肯定。离开实际之真际，并非可统治者，亦非可变革者。可统治可变革者，是实际，而哲学，或最哲学底哲学，对之无所肯定，或甚少肯定。哲学，或最哲学底哲学，对之有所肯定者，又不可统治，不可变革。所以哲学，或最哲学底哲学，就一方面说，真正可以说是不切实际，不合实用。

就一方面说，哲学所以不切实际者，因其本不注重讲实际也。其所以不合实用，因其所讲之真际，本非我们所能用也。一个方底桌子，我们可以用之，但“方”则非我们所能用。哲学对于其所讲之真际，不用之而只观之。就其只观而不用说，哲学可以说是无用。如其有用，亦是无用

之用。

"观"之一字，我们得之于邵康节。邵康节有《观物篇》。他说："夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也，非观之以心，而观之以理也。"以目观物，即以感官观物，其所得为感。以心观物，即以心思物。然实际底物，非心所能思。心所能思者，是实际底物之性，或其所依照之理。此点上文已详。知物之理，又从理之观点以观物，即所谓以理观物。此所解释，或非康节之本意，不过无论如何，心观二字甚好。又有所谓静观者，程明道诗："万物静观皆自得，四时佳兴与人同。"静观二字亦好。心观乃就我们所以观说；静观乃就我们观之态度说。

就一方面说，以心静观真际，可使我们对于真际，有一番理智底，同情底了解。对于真际之理智底了解，可以作为讲"人道"之根据。对于真际之同情底了解，可以作为入"圣域"之门路。如下第五章第十章中所说。就此方面说，哲学又有大用，其详看下第五章第十章可知。

七、哲学之新与旧

我们既知哲学与科学，完全有种类上底不同，我们即可知哲学，或最哲学底哲学，并不以科学为根据。哲学之出发点，乃我们日常之经验，并非科学之理论。科学之出发点，亦是我们日常之经验，但其对于事物之看法，完全与哲学之看法不同。

哲学，或最哲学底哲学，不以科学为根据，所以亦不

随科学中理论之改变而失其存在之价值。在哲学史中，凡以科学理论为出发点或根据之哲学，皆不久即失其存在之价值。如亚力士多德，如海格尔，如朱熹，其哲学中所谓自然哲学之部分，现只有历史底兴趣。独其形上学，即哲学中之最哲学底部分，则永久有其存在之价值。其所以如此者，盖其形上学并不以当时之科学的理论为根据，故亦不受科学理论变动之影响也。

在中国哲学史中，先秦哲学，派别甚多，未可一概而论。自秦以降，汉人最富于科学底精神。所谓最富于科学底精神者，即其所有之知识，多系对于实际之肯定。当时所流行之哲学，为阴阳五行家。此派哲学，与其说是哲学，不如说是我们的原始底科学。其所主张，如五行之相生相胜，以及天人交感之说，皆系对于实际之肯定。凡先秦哲学中所有之逻辑底观念，此时人均予以事实底解释，使之变为科学底观念。详见第二章。所以汉人的哲学，至今只有历史底兴趣。

晋人则最富于哲学底精神。先秦哲学中所有之逻辑底观念，此时人又恢复其逻辑底意义。我们常见此时历史中说，某某善谈名理。所谓名理，即是对于实际无所肯定之理论，亦可说是“不着实际”之理论。因其“不着实际”，所以其理论亦不随人对于实际之知识之变动而变动。因此晋人的哲学至今仍有哲学底兴趣。

哲学对于实际虽无所肯定，而对于真际则有所肯定。晋人虽有“不着实际”之倾向，而对于真际并未作有系统底肯定。所以晋人虽善谈名理，而未能有伟大底哲学系统。在中国哲学史中，对于所谓真际或纯真际，有充分底知识

者，在先秦推公孙龙，在以后推程朱。他们对于此方面之知识，不是以当时之科学底理论为根据，亦不需用任何时代之科学底理论为根据，所以不随科学理论之变动而变动。

哲学，或最哲学底哲学，不随各时代之科学的理论之变动而变动，其情形已如上述。然各种学问，其本身亦应有进步，哲学，或最哲学底哲学，其本身是否可能有日新月异底发现，如现在科学所有者？又是否可能有一种进步，使其以前哲学家的哲学，皆只有历史底兴趣，一如现代底科学与以前底科学之比？

就一方面说，这恐怕是不可能底。其理由可分两点说。

就第一点说，科学是对于实际有所肯定者。他对于一类事物之理，即一类事物之所以为一类事物者，必知其内容，然后可对于此类事物有所肯定。他对于一类事物之理，并不以其为真际底而研究之，而系因欲对于其类事物有所肯定而研究之。哲学只对真际有所肯定，但肯定真际有某理，而不必肯定其理之内容。例如树一类之物，哲学只须说：树一类之物必有其所以为树者，即必有树之理。但讲植物学者，则必对于树之所以为树者，即树之理之内容，加以研究，然后对于实际底树，可以有许多肯定，可以利用之，统治之。事物之类之数量，是无尽底。一类事物之理之内容亦是很富底。科学家向此方面研究，可以说是“仰之弥高，钻之弥坚”。他的工作可以说是“今日格一物，明日格一物”。他不断地“格”，即不断地有新知识得到，所以科学可有日新月异底进步。哲学家以心观大全（大全

解释见下），他并不要取真际之理，一一知之，更不必将一理之内容，详加研究。所以哲学不能有科学之日新月异底进步。

就第二点说，哲学中之道理由思得来。在历史中，人之思之能力，及其运用所依之工具，如言语文字等，如已达到相当程度，则即能建立哲学之大体轮廓，并知其中之主要道理。此后哲学家之所见，可更完备精密，但不易完全出前人之轮廓。在此点哲学又与科学不同。科学大部分是试验底，其研究大部分靠试验工具。因试验工具可以有甚多甚速底革新与进步，科学亦可有甚多甚速底革新与进步。哲学不是试验底，其研究不靠试验工具，而靠人之思之能力。人之思之能力是古今如一，至少亦可说是很少有显著底变化。思之运用所依之工具，如言语文字等，亦不能有甚多甚新底进步。数理逻辑以符号辅助文字，即欲将思之运用所依之工具，加以改进，然其所改进者，比于科学实验所用工具之进步，可以说是微乎其微。今人之所以能超过前人者，大部靠今人有新工具。例如今人能飞行，古人不能飞行，此非因今人之体质在生理方面，与古人有何不同，而乃今人有飞机之工具，古人则无此工具也。哲学既只靠思，思之能力，古今人无大差异，其运用所依之工具，又不能或未能有大改进，所以自古代以后，即无全新底哲学。古代底哲学，其最哲学底部分，到现在仍是哲学，不是历史中底哲学。

然全新底哲学虽不能有，或不易有，而较新底哲学则能有，而且事实上各时代皆有。较新底哲学所以可能有之理由，可分三点言之。

就第一点说，人之思之能力，虽古今无大异，然各时代之物质底环境，及其所有别方面之知识，则可有改变。如其有改变，则言语亦随之改变。如现在我们所常用之言语中，有许多所谓新名词，新文法，五十年前之人，如死而复生，听我们现在所说之话，读我们现在所写之书，当有大半不知所谓。因此往往有相同，或大致相同底道理，而各时代之哲学家，各以其时代之言语说之，即成为其时代之新底哲学系统。此非是将古代底言语译成现代底言语之一种翻译工作。此种翻译，亦是一种工作；作此种工作者即注疏家。但注疏家不能成为一时代的哲学家。

哲学家是自己真有见者；注疏家是自己无见，而专转述别人之见者。上文说自古以来，无全新底哲学，但虽无全新底哲学，而却有全新底哲学家。例如柏拉图以后，不能有一全新底柏拉图哲学，但非不能有人，不藉读柏拉图之书，而与柏拉图有同样，或大体同样底见解。此人是一全新底哲学家，但其哲学则并非一全新底哲学。一时代的哲学家，必是将其自己所见，以当时底言语说出或写出者。因其所见，不能完全与前人不同，所以其哲学不是全新底哲学，但其所说或所写，是其自己所见，所以虽有与前人同者，但并非转述前人，所以异于注疏家。

例如最初游南岳者，将其所见写一游记。此后虽再有游者，即难写一全新底游记。但虽无全新底游记，非无全新底游者。各时代之游者，各以其所见写为游记，其所写游记，不能是全新底，但与未到南岳，仅转述他人所记者，自有大不相同之处。此喻只是一喻，因游人所见之南岳，其本身尚可有变动，而哲学所讲之真际，则是无变动底。

总之凡对于某事物亲自有所见到者，其所叙述，与道听途说者之叙述，自然不同。所谓“实见得者自别也。”(朱子语，见《语类》卷一百)一亲自见南岳者，其叙述纵与前人同，而听之者，自觉有一种力量，为仅转述前人之言所不能有者。若其所用之言语，与前人不同，其所用之言语，本乎当时人之经验，合乎当时人之趣味，则其对于当时人之力量可以说是全新底。由此之故，一时代不能有全新底哲学，而可有全新底哲学家。

就第二点说，真际之本身，虽是不变底，但我们之知真际，乃由分析解释我们的经验。古今人之环境，及其在别方面所有之知识，可有不同，则古今人之经验，可有广狭之不同。今人之新经验之尚未经哲学分析解释者，一时代之新哲学家，可分析解释之，其结果或有对于真际之新见。即或无新见，而经此分析解释，新经验可与原有底哲学连接起来。一时代新经验之分析解释，亦即可成为一时代之新哲学。以前譬喻之，假令南岳是不变底，但上南岳之路，则可随时增加，若由新路上南岳，则对于南岳，或可有新见。

就第三点说，人之思之能力虽古今如一，而人对于思之能力之训练则可有进步。逻辑为训练人之思之能力之主要学问。今人对于逻辑之研究，比之古人，实大有进步。故对于思之能力之训练，今人可谓优于古人。用训练较精底思之能力，则古人所见不到者，今人可以见到，古人所有观念之不清楚者，今人可使之清楚。以前喻譬之，若今人之上南岳者，其目力因特殊底训练，可较前人为好，则其所见或可较前人为多。

由此之故，一时代虽不能有全新底哲学，而可有全新底哲学家，较新底哲学。一时代之哲学家之哲学，不是全新底，所以是“上继往圣”。但其哲学是较新底，其力量是全新底，所以可“下开来学”。

以上所说，是站在哲学之内，说实际底哲学之实际底发展。若站在哲学之外，以看实际底哲学与本然底哲学之关系，及哲学中各派别与哲学之关系，则另有一套理论，现在我们不能讲。因为那一套理论，亦是我们所讲底哲学之一部分，必须对于我们所讲底哲学，已有相当底了解，方可了解之。所以其详在第七章中。

第一章 理 太极

一、实际与真际

每一平常人，每日皆有许多经验，质言之，即每日必有许多知识。作许多判断，说许多命题。所谓每日皆有许多知识者，如我今日上午见此桌子，即是一知识，下午又见此桌子，即又是一知识。我今日上午说“这是桌子”，即是作一判断，说一命题。下午又说“这是桌子”，即是又作一判断，说一命题。此诸知识，判断，及命题乃平常人每日所常有，常作，常说者，不过其中所涵蕴之意义如何，则平常人不追问。追问此诸意义，即是哲学之开始。

我们说，哲学开始于追问此诸意义，而不说，哲学即仅是追问此诸意义。若哲学仅是追问此诸意义，则哲学即与逻辑无大差别。近来虽有一部分哲学家如此说，但我们并不如此主张。我们所以不如此主张者，因为我们认为，我们平日所有底知识，不是空底。所谓不是空底者，即我们的知识，有其对象，有其所知。我们的判断，命题，在客观方面均有与之相当者。如其不然，则我们的知识，即

与幻觉无别，而我们对于任何事物，皆可作任何判断，说任何命题，如此则任何判断，任何命题，对于任何事物，即无是真或是假之可言。但这是说不通底。我们的知识及由此而起之判断，命题，皆系关于其所知者。例如我们说："这是方底。""这"是所知，亦即实际底事物。"这是方底"之命题，表示我们对于"这"有知识，有判断。如果说这个命题，说这句话之时我们并不是随便开玩笑，随便作所谓戏论，如果这个命题，这句话，是有意义，是可真可假，则这个命题，这句话，不是一句空话，是及于实际底事物者，即系对于实际底事物有所肯定。我们日常生活中所作之命题，大都此类。

说"这是方底"，即是说"这"有方性，或是说"这"是属于方底事物之类。此点我们于上章已说。因"这是方底"，我们可思及凡有方性底物，即凡属于方底物之类底物。我们亦可对于凡属于方底事物之类底物，作许多肯定，例如说："凡方底物皆有四隅。"我们作这个判断，说这个命题时，如果我们是思及所有，有事实底存在底方底物，虽然我们并不知其数目果有若干，但我们是将其总括而一律思之，如此，则这个判断，这个命题，即是及于实际者，即对于实际有所肯定。科学中之命题，大都此类。

如我们更进一步而离开一切方底物，即属于方底物之类之实际底物，而只思及方底物之所以为方者，我们亦可作许多肯定。例如我们可说"方有四隅"或"方是四隅底"。于作此判断，说此命题时，我们可不管事实上果有实际底，方底物存在否。我们可以为，事实上可以无实际底方底物之存在，但如其有之，则必有四隅。如此，则这个判断，

这个命题，即不是及于实际而是及于真际者，即不是对于实际特别有所肯定，而是对于真际有所肯定。哲学中之命题，大都此类。

方底物之所以为方者即“方”。照上所说，“方”可以是真而不实。如果事实上无实际底方底物之存在，“方”即不实。但如果事实上有实际底方底物之存在，则它必有四隅。实际底方底物，必依照方之所以为方者而不能逃。于此可见“方”是真。如果“方”是真而不实，则“方”是纯真际底。

实际底事物涵蕴实际；实际涵蕴真际。此所谓涵蕴，即“如果——则”之关系。有实际底事物必有实际；有实际必有真际。但有实际不必有某一实际底事物；有真际不必有实际。我们平常日用所有之知识，判断，及命题，大部分皆有关于实际底事物。哲学由此开始，由知实际底事物而知实际，由知实际而知真际。宋儒所谓“由著知微”，正可说此。及知真际，我们即可离开实际而对于真际作形式底肯定。所谓形式底肯定者，即其所肯定，仅是对于真际，而不是对于实际。换言之，即其肯定是逻辑底，而不是经验底。如上所说“方有四隅”，即其例。

我们说“有方”，即对于真际作一形式底肯定。“有方”并不涵蕴“有实际底方底物”，更不涵蕴“有这个实际底方底物”。故说“有方”，并不对于实际有所肯定，即只是对于真际，作一形式底肯定。就我们的知识之获得说，我们必需在经验中见有实际底方底物，我们才能说“有方”。但我们既说“有方”之后，我们可见即使事实上无实际底方底物，我们仍可说“有方”。

二、类

上文举“这是方底”一命题以为例，以见哲学开始于追问此等命题所涵蕴之意义。专就“这”说，“这”就是“这”。就对于人之知识说，“这”是一个未经分析底混沌，是一个“漆黑一团”。能思之心，将其加以分析，于是发现其有许多性。依其每一性，皆可以“这”为主辞而作一命题，例如这是方底，这是木底，这是桌子等。

人之所以高于其他动物者，至少可以说是人之所以异于其他动物者，其一点即在于人能对于“这”作分析而其他动物不能。一狗看见一张桌子；这桌子对于它大概只是个“这”。它固然不能说“这是方底”，“这是木底”，“这是桌子”，等命题，它大概亦不能有此思。它可以把一张桌子弄倒弄破，但将桌子弄破，只是分割而不是分析。分割是把一物分成许多部分；分析是把一物化为构成它之原素。

分析有二种：一种是物质底，一种是理智底。科学在实验室中对于物之分析，如将其分析为原子电子等，是物质底分析。哲学中所说之分析，如将“这”分析而知其有“方”性，是理智底分析。物质底分析，可于实验室中行之；理智底分析，则只可于思中行之。物质底分析，需将所分析者实际拆开；理智底分析则不需将所分析者实际拆开，且依其分析方法，亦不能将其所分析者实际拆开。例如我们分析“这”而知其有“方”性，但并不需将“方”性从“这”中拆开提出，亦不能将其拆开提出。依物质底分析

所得之原素及观念是科学底。依理智底分析所得之原素及观念是哲学底。例如原子电子等是科学底原素及观念；“方”性等是哲学底原素及观念。

总括是与分析相对者。总括与普通所谓综合不同。综合是把不同底事物或观念，合而为一。总括是把相同底事物，即事物之有同性者，作为一类而观之。综合是一种工作，一种手续；总括是一种看法。

就我们用思之程序说，总括在分析之后。例如有一方底物，我们的思将其分析，见其有方性。再将所有有方性底物，总括思之，即得方底物之类之观念。我们不知，亦不能知，实际上方底物，果有多少，但我们可将其一概总括而思之。此阶段之思是及于实际者。此即我们于上文所说，由分析实际底事物而及实际。

于有类之观念后，我们又可见，我们于思及某类，或说及某类时，并不必肯定某类即有实际底分子。如果我们只思及某类或说及某类，而并不肯定其中有实际底分子，则我们所思，即不是某种实际底物之类而是某之类。例如我们如不肯定实际上果有方底物而但思及“方”类，则我们所思，即不是实际底方底物之类，而是方之类。所谓某之类，究极言之，即是某之理。例如方之类，究极言之，即是方之理。关于理我们以下详说。现系从类之观点讨论，所以我们不称为某之理，而称为某之类。

有某理即可有某种事物之类。我们说它可有，因为它不必有。某理可以只有真而无实。如其只有真而无实，则其可有之某种事物之类，只是可有底，而不是实有底。如此则此某种事物之类，即是一空类。上文说“方”可以只有

真而无实；"方"可以只是纯真际底。如果"方"只有真而无实，则方底物之类，即仅只是一可有底类，一空类。

我们的思，在此阶段即只对于真际有所肯定，而不对于实际，有所肯定。我们说有方之类，即只对于真际有一形式底肯定；但我们并不肯定方之类必有实际底分子；此即不对于实际有所肯定。此阶段之思，是及于真际者，此即我们于上文所说，由知实际而知真际。

每一类之实际底分子，在任何时之实际底数目，我们不能依逻辑知之。多数底类之实际底分子，在任何时之实际底数目，我们即在事实上，亦不能知之。例如地上底草，在某一时共有若干棵，人的头发在某一时共有若干根，在事实上是无从知底。有些类之实际底分子，在某一时之实际底数目，在事实上是可以知底。例如地球上在某一时共有若干兵，注意军备之人，大概皆可知之。不过这已牵入事实问题。就哲学说，我们说及类时，其类之果有实际底分子存在否，及其实际底分子，如其有之，果有多少，除一二例外外，非哲学依逻辑所能知。但诸类之比较地共别，则可依逻辑知之。共与别系《荀子·正名》篇中所有之名词。动物类，对于猫类或狗类，是共类；动物之名，对于猫或狗之名，是共名。猫类或狗类，对于动物类，是别类；猫或狗之名，对于动物之名是别名。猫类或狗类，果均有实际底分子否，如其有之，在某一时其实际底分子孰多，不能依逻辑知之。但动物类，共于猫类或狗类，则只须我们能了解所谓猫或狗之意义，即可依逻辑知之。共类所有之分子，即是其所属之别类所有之分子。别类之实际底分子，亦可为共类之实际底分子。所以一共类所有之实际底

分子，必不少于其所属之别类之实际底分子，此亦可依逻辑知之。

普通多依一类之名之外延，称共类为高类，别类为低类。但我们亦可依一类之名之内涵，称共类为低类，别类为高类，依内涵说，猫类或狗类之有，无论在实际方面，或在真际方面，均涵蕴动物之有。但动物之有，无论在实际方面，或在真际方面，均不涵蕴猫或狗之有。有猫或狗，则必有动物，但有动物，不必有猫或狗。依此观点，我们说，猫类或狗类是高类，动物类是低类。

所谓真际，可以从类之观点看，亦可从全之观点看。关于全，下文详说。今先说，若从类之观点，以看真际，则真际是一大共名，其类是一大共类，亦即是一分子最多之类。依本书所谓真际之意义，凡可称为有者皆属真际。故其类包括一切。

有亦是一大共名，其类亦是一大共类，亦即是一分子最多之类。有之观念为道家所常用。不过道家仅说及实际，其所谓有，系指一件一件底实际底事物而言，亦或指实际而言。但我们不妨用之以指一切底有。

无亦是道所常用之观念。不过先秦道家，如《老》《庄》，所谓无，系指其所谓道。依他们的所见，一件一件底实际底事物是有；道不是一件一件底实际底事物，所以称为无。其所以称为无，乃所以别于他们所谓有，并不是真正底无。惟郭象所说有，并不是指一件一件底实际底事物，而是指实际，其所谓无，亦是真正底无。郭象说："非惟无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。"(《〈庄子·知北游〉注》)由

此可知，其所谓有，并非一件一件底事物之有，而是有，亦即是实际。其所谓无，亦系真正底无。不过郭象亦只讲及实际，而未及真际。其所谓无亦系与实际底有相对者。照我们的看法，从理之方面说，可以说是无无。真际有有之理而无无之理。所谓无者，即不有或非有，乃是与有相对之负观念，正如非方乃与方相对之负观念。就我们的知识说，负观念因正观念而起，但就真际方面说，则只有与正观念相应之理，而并无与负观念相应之理。例如非方之观念，乃因方之观念而起，但真际只有方之理，而并无非方之理。

从类之方面说，我们可以说，无之类是所有底空类之类，凡无实际底分子之类均属之。不过所谓无之类是一负观念之类。犹如凡不方底物可以入于不方之类，但不方之类是一负观念之类，并无与之相应之理。

物亦是一大共类，亦即是一分子最多之类。荀子说："万物虽众，有时而欲偏举之，故谓之物；物也者，大共名也。"（《正名》）《墨经》分名为达，类，私，三种，达名即大共名。《经说》所谓："有实也必待之名也。"（《经说》上）《墨经》亦以物为大共名。物，就其字之广义说，不仅指普通所谓东西。郭象说："有之为物。"《老子》说："道之为物。"《易·系辞》说："乾，阳物也；坤，阴物也。"道及阴阳均可谓之物。我们可用以指一切底有。不过本书中于别处所谓物，皆用其字之狭义，即专指普通所谓东西。

以上所说真际，有，及广义底物，均是一大共类，亦即均是一类。我们不知宇宙间底事物，共有若干，亦不知

其间之类，共有若干。但我们可知其有一大共类。我们所谓真际，有，及广义底物，均指此类说。我们又可知此类必有实际底分子。因其如无实际底分子，即无实际，亦即无“我”，一切经验，均不可能。公孙龙说：“使天下无物指，谁径谓非指？天下无物，谁径谓指？天下有指无物指，谁径谓非指，径谓无物非指？”（《公孙龙子·指物论》）照他所用底名词，指是纯真际底理，物或物指是实际底物。若使仅有纯真际底理，则讲说指之人亦无，现讲说指者其谁耶？故因有讲说指之人，即可知大共类必有实际底分子。

公孙龙讲名实，墨经亦讲名实。实即一件一件底实际底事物。名即所以谓实者。公孙龙说：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。”“夫名，实谓也。”（《公孙龙子·名实论》）例如我们说：“这是马。”“这”即一实；“马”即所以谓此实者。我们说“这是马”，我们即将“这”归入于马类。马是《墨经》所谓类名，所谓“若实也者，必以是名也”。我们说“马是物”，即将马类归入物类。物是大共类，其名即《墨经》所谓达名。凡实际底事物，皆可归入此类或彼类，有此名或彼名。所以实际底事物，皆是“有名”。道家以有名与无名相对。实际底事物是有名；其所说道是无名。

三、全

上文说真际，可从类之观点看，亦可从全之观点看。所谓从全之观点看者，即我们将真际作一整个而思之。此整个即所谓全或大全。我们将一切凡可称为有者，作为一

整个而思之，则即得西洋哲学中所谓宇宙之观念。在中国哲学中有时亦以天地指此观念。如郭象说:“天地者，万物之总名也。”(《<庄子·逍遥游>注》)总名与类名不同。如上所说物类，是从类之观点以观万物，“物”是其类名。此说天地或宇宙，是从全之观点以观万物，天地或宇宙是其总名。“万物”亦可用以指此大全之观念；如孟子说“万物皆备于我矣”(《孟子·尽心上》)，此万物即是说一切物。有时为清楚起见，我们亦常用“天地万物”以指此大全之观念。惠施所谓大一，亦是指此观念之很好底名词。惠施说：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”(《庄子·天下》)所谓大全或宇宙，正是至大无外者。如其有外，则其外必仍有所有，而此所谓整个即非整个，此所谓大全，即非大全。

大一小一是两个纯粹哲学底观念，因为它完全是逻辑底。《庄子·秋水》对于此点，有很好底辩论。在《秋水》中，河伯问：“然则吾大天地而小毫末可乎?”此天地指普通所谓天地，在普通经验中，天地为大，毫末为小。天地是大底；毫末是小底；这两个命题是经验底，是对于实际有所肯定者。但人的经验是有限底。其中所有大小，不是绝对底。所以在《秋水》中，海若答河伯此问说:“计人之所知，不若其所未知。其生之时，不若未生之时。又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域?”所以只有至大无外者，方可谓之大一；此大一惟大全或宇宙可以当之。惟至小无内者，可以谓之小一。但什么是至小无内底，我们不能说。大一小一，皆只对于真际有所肯定。大全或宇宙可以为大一者，因大全或宇宙亦是逻辑底观念，

照定义它是至大无外底。若指定什么是小一，则即为对于实际有所肯定。其命题是经验底，其真假总是可疑问底。有人说：电子是最小底物。对于作此类肯定者，我们总可引海若之话问之。

如用一名以谓大全，使人见之可起一种情感者，则可用天之名。向秀说："天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。"（罗含《更生论》引，《全晋文》卷一百三十一）我们亦可说：天者，万有之总名也。万有者，若将有作一大共类看，则曰有。若将有作一大全看，则其中包罗一切，名曰万有。天有本然自然之义。真际是本然而有；实际是自然而有。真际是本然；实际是自然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。斯宾诺莎所谓上帝，即是我们所谓大全，但他名之曰上帝者，以上帝之名，可使人见之起一种情感也。本书所谓天，均用此所说天之意义。

严格地说，大全，宇宙，或大一，是不可言说底。因其既是至大无外底，若对之有所言说，则此有所言说即似在其外。庄子说："既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二。"（《齐物论》）郭象说："夫以言言一，而一非言也，则一与言为二矣。一既一矣，言又二之。"二即非一，故对于大一，只有无言。如有言，其言亦等于无言。

严格地说，大全，宇宙，或大一，亦是不可思议底。其理由与其是不可言说同。但我们于上文说，将万有作一整个而思之，则是对之有所思。盖我们若不有如此之思，则即不能得大全之观念，即不能知大全。既已用如此之思而知大全，则即又可知大全是不可思议底。

于此我们可见逻辑底或哲学底观念，与经验底或科学底观念之不同。物理学及天文学中所谓宇宙是物质底，正如上文所说物质底天地。此宇宙之观念，是经验底，科学底。所以科学中所说宇宙，与哲学中所说不同。物理学及天文学中所说宇宙，可以不是“至大无外”底；而哲学中所说宇宙，则必是“至大无外”底。有物理学家以为宇宙能扩大。此所说宇宙若是哲学中所说宇宙，则此命题是不通底。若用《墨经》的话，我们可以说“此言诗。”

以物为一类而思之，与以一切物为整个而思之，其所思不同。盖以物为一类而思之，其所思只及一切物所公共有之性。而以一切物为一整个而思之，其所思乃及一切物及其所有之一切性。此大全或大一之所以为“至大无外”也。我们不知一切物都是什么，又不知其共有若干，亦不知其所有之一切性都是什么及共有若干，但我们不妨将其作一整个而思之。此所以大全，大一，或宇宙，不是经验底观念，而只是逻辑底观念。

我们以类为对象而思之，或以大全之一整个为对象而思之，我们可超乎经验，而又不离乎经验而对于实际有所肯定。超乎经验，因为所思之中可有经验所不及者。不离乎经验而对于实际有所肯定，因为对于经验所不及者，在实际上并无所肯定。我们只对于真际作形式底肯定，而不对于实际有事实底肯定。故于作此思时，一方面可以说是“智周万物”，“范围天地”，一方面还是“不离宇中”。

我们于上文说，我们因分析实际底事物而知实际，因知实际而知真际。我们的知愈进，我们即愈能超经验。我们于上文说，“这”对于狗只是“这”；而人则因分析“这”而

知“这”是什么。能知“这”是什么，即已超乎“这”。

我们又知类，我们知凡属一类之事物，皆有其“有以同”，如《墨经》所说者。我们如从经验知一类中之许多“这”是如此如此，即可知其类中之别底“这”，虽为我们经验所不及者，亦是这般这般。我们如从经验知一“这”有某类事物所同有之某性，则某类事物所同有之别底性，此“这”亦有，虽我们或并未注意及之。我们说“这是桌子”，即是知“这”属于桌子之类中，我们虽未深考“这”所有之性，但可知凡桌子所有之性，此“这”亦必有之。

科学即利用此等知识以统治自然，利用自然。培根说：上帝说：宇宙间事物，人若能叫出它的名字，即可使用之。能叫出它的名字者，即知其属于何类也。知其属于何类，即可用人已有对于此类之知识，以统治之，利用之。

若人之知，更由知实际而知真际，则其超经验之程度更大。详在第十章中。

四、理

上文已说到方之理。所谓方之理，即方之所以为方者，亦即一切方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者。此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。凡方底物依照方之理而为方，其所依照于方之理者即其性。凡依照某所以然之理而成为某种物之某，即实现某理，即有某性。理之实现于物者为性。关于性，第四章中，另有详说。若仅有方之理而无实现之之实际底物，则方之理即只有真而

无实。“方”即是纯真际底。方底物之类，即仅是一可有之类，一空类。

就我们得到知识之程序说，我们已知属于每一类之事物皆有同性，例如属于方底物之类之物皆有方性。每类物所同有之性，我们可将其离开此类之实际底物而单独思之。在中国哲学史中，公孙龙最先注意此点。公孙龙所主张之“离坚白”，即将坚或白离开坚白石而单独思之也。此单独为思之对象之坚或白，即坚或白之所以为坚或白者，即坚底物或白底物之所以然之理也。离坚白石之坚或白，公孙龙名之曰指。指之为纯真际底，公孙龙名之曰藏。指之实现于实际底物者，公孙龙名之曰与物之指或物指。

有人以为，所谓方者，不过人用归纳法，自其所见之许多方底物中，所抽象而得之概念，在客观方面，并无与之相当者。真际即是实际；实际之外，别无真际。

对于此主张，我们说：我们对于此所谓理之知识，可以名曰概念。自知识之得到方面说，我们对于方底物，必须有若干知识，然后可得方之概念。但既得方之概念之后，则见方，即所谓方之理，亦即方之所以为方者，并不只是一概念。比如我们初学算学时，先数三个桌子，三个椅子，然后可以知“三”。三个桌子，三个椅子等，是“三”之实际底例，即实际底三。实际底三是可感底，但“三”则不可感而只可思。我们自经验底实际底三中，得三之概念。既得三之概念，知三之所以为三者之后，即见三有自可为三者，“三”不只是一概念。“三”是一客观底有。实际底三，必依照三之所以为三者，然后可成为三。故有实际底三，必有三之所以为三者，但有三之所以为三者，不必即有实

际底三。三如此，其他数目，亦系如此。因其均系客观底，所以数学中有一定底原则公式，不能随人意为改动。如数目仅为人之概念，则数学可随人意编排，而大家所公认之数学，即为不可能。

如问：我们的思，何以能知“三”或“方”？此正如问：我们的眼，何以能见红色？此二问题，同一不可解答。我们固就可生理学方面，将我们的眼之结构作一研究，以为如此结构，遇某种刺激，我们即有红色之感觉。但此不过说明我们有红色感觉时所需要之条件，及其所经过之程序。但在此条件之下，经此程序之后，我们何以有红色之感觉，仍未说明。于有红色之感觉之时我们不但有此感觉，而并且知所感觉者是红色；知所感觉者是红色，则即可作“这是红色”之判断，说“这是红色”之命题。我们若将“这是红色”之判断，“这是红色”之命题，加以分析，我们即见，我们于作此判断，说此命题时，我们已有红色之概念。我们若再将此概念，加以分析，我们即见我们所有红色之概念，实是我们所有对于红色之概念。有红色之所以为红色者，我们对之之知识，即所谓红色之概念，所以红色之概念，实是对于红色之概念。此红之所以为红者，并不在我们心中，我们心中所有者，不过对此之知识，即所谓对于红色之概念。红之所以为红者，虽亦为红底物所依照，但不即在红底物中，亦不即是红底物。因为假使实际上无红底物，还可有红之所以为红者。此红之所以为红者即是红之理，我们对之之知识，即是我们所有对于红色之概念。若问：我们何以能有此知识？若此问是问：什么是此知识所需要之条件，及其所经之程序？则生理学或心

理学可以答复此问题。若此问题是问：在此条件之下，经此程序之后，我们何以能有此知识？此问题，与问我们何以能有红色之感觉，同是不可答底。我们只可说：我们有能感之官能，对于实际底物，能有感觉。我们有能思之官能，对于真际中之理，能有概念。

我们的主张，可以说是一种纯客观论。照常识的看法，一件一件底实际底事物是客观底，但言语中之普通名词如人，马等，形容词，如红底，方底等，所代表者，均不是客观底，或不能离开一件一件底实际底事物而独有。纯主观论以为即一件一件底实际底事物亦是主观底，或可归于主观底。但这种说法是说不通底。因为照它的逻辑推下去，一个人只能知道他自己于一时间所有之感觉，一切言语，历史均不可能。在常识与纯主观论中间，还有或可有，种种不同底派别，在常识与我们的纯客观论中间，亦有或可有，种种不同底派别。但这些均不在我们讨论之列。我们只说我们的主张，是纯客观论。中国的旧日底理学，亦是纯客观论。中国人的精神为旧日理学所陶养者，亦是纯客观论底。此点于第四章以下有详细底说明。

一种，即一类，物，有一种物之理。一种事有一种事之理，一种关系有一种关系之理。此所谓物是狭义底，如宋明人语录中所说事事物物或事物之物。本书所谓物，除本章第二节第三节外，均是就狭义底物说。如桌子是一物，桌子动是一事。就事说，每种事，亦皆有其所以为此种事者；此即其理，为其类之事，所必依照者。依照某理之事，即其理之实际底例，亦即其事之类之实际底份子也。例如动之一种事，必有其所以为动者，此即动之所以然之理，

为一切动之事所必依照者。依照动之理之实际底动之事，即动之理之实际底例，亦即动之事之类之实际底分子也。物与物之间，事与事之间，有互相交涉之关系。就关系说，每种关系，亦必有其所以为此种关系者。例如此物在彼物之上，在上乃一种关系。在上之关系，必有其所以为在上者，其所以为在上，即在上之所以然之理也。一实际底在上之关系，例如此砚在此桌子之上，即系依照在上之理，而为其实际底例，为实际底在上之关系之类中之实际底分子。又如此事为彼事之因，彼事为此事之果，因果乃一种关系。因果之关系，必有其所以为因果者。此所以为因果者，即因果之所以然之理。

理，宋儒亦称为天理。我们亦可称理为天理。我们于上文说，天兼本然自然二义。理是本然而有，本来已有；故是本然；故可称为天理。

五、形上形下

《易·系辞》说："形而上者谓之道；形而下者谓之器。"《易·系辞》所谓形而上与形而下之意义原来若何，我们现不讨论。我们现只说本书所谓形上形下之意义。此意义大体是取自程朱者。

我们所谓形上形下，相当于西洋哲学中所谓抽象具体。上文所说之理是形而上者，是抽象底；其实际底例是形而下者，是具体底。抽象者是思之对象；具体者是感之对象。例如"方"是思之对象，是抽象底；这个方底桌子是感之对象，是具体底。不过抽象者虽是思之对象，而思之

对象，不一定是抽象者。例如上所说之类及全，虽非抽象底，而亦是思之对象。具体者是感之对象，不过此所谓感不只限于耳目之官之感，例如某人之心或精神，虽不为其本人或他人之耳目之官之对象，而亦是具体底。

有一点我们须注意者，即西洋哲学中英文所谓"买特非昔可司"①之部分，现在我们亦称为形上学。因此凡可称为"买特非昔可"②底者，应该称为形上学底；不应该称为形上底。照我们所谓形而上者之意义，有些可称为形上学底者，并不是形上底。例如唯心论者所说宇宙底心，或宇宙底精神，虽是形上学底，而是形下底，并不是形上底。照我们的系统，我们说它是形下底，但这不是说它价值低。我们此所说形上形下之分，纯是逻辑底，并不是价值底。形而下者，如其是有价值底，其价值并不因其是形而下而低。如宗教中所说上帝能创造作为。此上帝，如其有之，亦是形下底。

就我们之知识言，我们之知形而上者，必始于知形而下者。我们的知识，始于感觉。感觉之对象，事事物物，皆是形而下者。我们对于感觉之对象，事事物物，加以理智底分析，因而知形而上者。对于事物之分析，可以说是"格物"。因对于事物之分析，而知形上，可以说是"致知"。

就真际之本然言，形而上者之有，不待形而下者，惟形而上者之实现，则有待于形而下者。例如"圆"，圆之所以为圆者，或圆之所以然之理，之有，不待于形而下者，而其实现，即在实际上有一事实底圆，则必待于形而下者，如一粉笔画底圆，必待粉笔所画之线。

实际底事物，中国哲学中名之谓器。朱子说："形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。"(《语类》卷九十五)在中国哲学中，相当于形上形下之分，又有未发与已发，微与显，体与用之分别。就真际之本然说，有理始可有性，有性始可有实际底事物。如必有圆之理，始可有圆之性，始可有圆底物，所以圆之理是体，实现圆之理之实际底圆底物是用。理，就其本身说，真而不实，故为微，为未发。实际底事物是实现理者，故为显，为已发。某理即是某种事物之所以为某种事物者，某种事物即是所以实现某理者。由此观点以说理与事物之关系，即程朱所谓"体用一源，显微无间"。

上文说，照常识的看法，一件一件底实际底事物，是客观底，但言语中之普通名词，如人，马等，形容词，如红底，方底等，所代表者，均不是客观底，或不能离开一件一件底实际底事物而独有。我们的纯客观论则主张不独一件一件底实际底事物是客观底，即言语中之普通名词或形容词所代表者，亦是客观底，可离一件一件底实际底事物而独有。不过此所谓有，只是就真际说。我们说"人""马""方""红"等可离开实际底一个人，一个马，一个方底物，一个红底物而有。此有并不是实际底。举"方"以为例。普通人多以想象具体底方者，想象抽象底方，其实抽象底方，是不能为我们所想象底。照普通人之错误底想象，似于许多方底物之外，另有一方底物。此方底物与别底方底物之区别，只在其是完全地方，此似乎是完全地方底物，与别底方底物可并排在一处，如一画家可将其所临写之真本，与其许多摹本并排在一处。如用此看

法，则不独是体用两橛，显微有间，而且我们所主张"方"可离开方底物而独有之说，直是不通，直是谬。普通以此说为不通者，大多系用此种看法看。其实这种看法是完全错误底。

我们于上文已说："方"是思之对象，不是可以想象底。朱子说："无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里。"(《语类》九十四)我们所谓"方"，亦不是"一个物事光辉辉地在那里"。所谓方者，只是方底物之所以为方者，方底物之所以然之理。此理不是我们所能随便改动，因此可见其不是主观底，然亦不即是实际底方底物。我们即实际底方底物而见其所以为方者，其所以为方者即方之理。此理不是主观底，而亦不即是实际底方底物。所以我们说它是真际底。它不即是实际底方底物，但实际底方底物必须依照它才可成为实际底方底物。它不能为我们所想象，亦不能与实际底方底物在一处。它若能为我们所想象，能与实际底方底物在一处，它亦成为一个实际底方底物，而不仅只是方之所以为方者，不仅只是方之理。

若知上所说错误底看法之为错误，则所谓一与多之问题，不难解决。"圆"是一，许多圆底物是多。"圆"之一何以能有许多圆底物之多？中国的哲学家多借用佛学中"月印万川"之说，以为比喻。一月可印于万川，而并不害月之为一。然此不过是一比喻，比喻并不能替代解释。正当底解释是如上所说。盖一与多之问题之所以起，亦由于误以想象形下底圆者，想象形上底圆。但形上底圆，即"圆"，不过是圆之所以为圆，圆之所以然之理，凡具体底物，合乎此理者，或有合乎此理者，即成为实际底圆。知此则可

见圆之理之一，并不妨依照之者之多。

明清以来，反对理学者，皆系为上述之错误底看法所误。李恕谷说：理学家以为“理在事上”，而其自己则以为理“即在事中”。若所谓在是存在之义，则理无所在底。理既不能“在”事上，亦不能“在”事中。理对于实际底事，不能有“在上”“在中”等关系。真际中有“在上”之理，但“在上”之理，并不在上，有“在中”之理，但“在中”之理，并不在中。所以理不能在事“上”，亦不能在事“中”。此等误解，皆由于以理为一“物事，光辉辉地在那里”。戴东原以为宋儒说理“视之如有物焉”，以理为“如有物焉”，正是以理为“一物事光辉辉地在那里”，正是用上所说之错误底看法看理。

然宋儒对于理之为非实际底亦有看不清楚，或说不清楚者。例如宋儒常说：“理之在物者为性”，“心具众理而应万事”。此等话是可解释为以理为“如有物焉”。此错误有时即朱子亦不能免。若不能免此错误，则讲理自有种种不通之处。后来反朱子者对于朱子之攻击，有些是攻击者之错误，有些是朱子自己未看清或未说清所致。

六、太　极

朱子以为理是实际底事物之所以然之故，及其当然之则，我们所说理亦是如此。方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物之是否完全地方，视其是否完全依照方之理。由此义说，方之理即是一切方底物之标准，即是其当然之

则。《诗》说："天生蒸民，有物有则。"宋儒多引用此语。程伊川说："有物必有则，一物须有一理。"一类物之理，亦即一类物之则。我们常说"某方底物比某方底物更方或不如其方"，皆依此标准说。若无此标准，则一切批评，皆不可能。凡不承认有理者，对于此点，均未注意。

所谓极有两义，一是标准之义，如《洪范》所谓"惟皇作极"，及从前庙堂颂圣，所谓"建中立极"，皆用极之标准之义。一是极限之义。郭象说："物各有性，性各有极。"(《〈庄子·逍遥游〉注》)此极是极限之义。每理对于依照之之事物，无论就极之任何一义说，皆是其极。方之理是方底物之标准，亦是其极限。方底物，必须至此标准，始是完全地方。但若至此标准，亦即至方之极限，所谓方之无可再方，即就此极限说也。

所有之理之全体，我们亦可以之为一全而思之。此全即是太极。所有众理之全，即是所有众极之全，总括众极，故曰太极。朱子说："事事物物皆有个极，是道理极致。""总天地万物之理，便是太极。"(《语类》卷九十四)

太极之名，先见于《易·系辞》。《易·系辞》说："易有太极。"后周濂溪《太极图》中亦说"无极而太极"。《易·系辞》中"易有太极"一段，及周濂溪之《太极图》，为后来中国哲学中宇宙论之纲领。但《易·系辞》及周濂溪所谓太极，与朱子及本书所谓太极，并不相同。此点第二章中另有详论。

所有底理，如其有之，俱是本来即有，而且本来是如此底。实际中有依照某理之事物之存在否，对于某理本身之有，并无关系。程子说："百理俱在平铺放著，几时道尧

尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多？元来依旧。”（《遗书》中二先生语）百理不可说平铺放著，但可作为一种譬喻说。实际上有依照某理之实际底事物，某理不因之而始有；无依照某理之实际底事物，某理不因之而即无。实际上依照某理之实际底事物多，某理不因之而增；依照某理之实际底事物少，某理不因之而减。程子说：“这上头怎生说得存亡加减，是它元无欠缺，百理具备。”（《遗书》中二先生语）一切底理，本来即有，本来如此，因某种实际底事物之有，我们可知某理之有，但某种实际底事物之无，我们不能因此即说某理之无。反过来说，如无某理，我们可断定必无某种实际底事物，但有某理，我们不能断定即有某种实际底事物。无某理即不能有某种实际底事物，此可以说是理之尊严。有某理不必即有某种实际底事物，此可以说是理之无能。程朱说：理是无妄，理是主宰。是就理之真及其尊严说。朱子说：理是虚（《语类》卷七十四）。是就理之不实，理之无能说。

太极即是众理之全，所以其中是万理具备。从万理具备之观点以观太极，则太极是“冲漠无朕，万象森然”。“冲漠无朕”，以言其非实际底；“万象森然”，以言其万理具备。万理不生不灭，不增不减，亦可用佛家所说真如名之。真者一切众理，皆是真有，并不虚妄；如者，一切众理，各如其性。不过此真如中万理具备，并不是空。朱子以此区别儒释。朱子说：“太极是阴阳五行之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。”（《语类》卷九十四）又说：“天命之谓性：此句谓空无一法耶？谓万理毕具耶？若空，则浮屠胜；果实，则儒者胜。”（《文集》卷三十一）

七、“物物有一太极”

朱子又说:“太极，形而上之道也;阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲穆无朕，而阴阳五行之理，已悉具于其中矣。”(《太极图说注》)照朱子所说，太极中万理具备，此亦是我们所主张者。朱子又以为太极无所不在，“人人有一太极;物物有一太极”(《语类》卷九十四)。此说是否可以成立，我们可以讨论。

道家中，如郭象，主张实际中每件事物，皆与整个底宇宙有关系。郭象说:“人之生也，形虽七尺，而五常必具。故虽区区之身，乃举天地以奉之。故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由而生;一理不至，则天年无缘得终。”(《〈庄子·大宗师〉注》)照此所说，一件事物，与宇宙间其他事物，俱有关系，而且有所谓内在底关系。佛家之华严宗讲所谓因陀罗网境界。照其所说，每一事物，皆是真心全体所现。真心包罗一切事物，故每一事物，亦包罗一切事物。其所包罗之一切事物中之每一事物，又复包罗一切事物;其所包罗之一切事物中之每一事物所包罗之一切事物中之每一事物，又复包罗一切事物。所谓“一一毛中，皆有无边师子;又复一一毛带此无边师子，还入一毛中。”(法藏《金师子论》)

郭象所说，乃系对于事实之肯定，其是否是真，非哲学所能证明，至少非逻辑所能证明。若说一实际底事物，对于实际中所有其他事物均有关系，其关系若是所谓外在

底关系，则此可为逻辑所证明。因为所谓外在底关系，非常广泛。例如这张桌子离美国一万里远，此桌子即与美国有外在底关系。但若就内在底关系说，则非此桌子之本身受到美国的什么影响，不能说他与美国有关系。所以若说一件事物与宇宙间其他事物均有内在底关系，是对于事实，有很大底肯定，不是容易主张者。

华严宗之说，从其唯心论出发。我们于此，可以不论。朱子“人人有一太极，物物有一太极”之说，颇似受此说之影响。朱子“人人有一太极，物物有一太极”之说，若推至其逻辑底结论，则每一事物，皆有众理之全。朱子于此，未有十分明白底说明，但朱子至少以为每人皆有众理之全。因每人皆有众理之全，所以人之心“具众理而应万事”。(《〈孟子·尽心〉章注》)朱子不以为每一实际底事物与宇宙中其他事物，均有关系，亦不以为每一实际底事物，皆反映一切实际底事物，但以为一实际底事物中，有众理之全。此似对于实际所肯定者已较少，但所谓“有”者，系何意义，“人人有一太极，物物有一太极”，如何“有”法，乃一可讨论之问题。

说事物“具”“有”理或太极，“具”“有”等字，最易引起误会，以为理或太极，“如一物焉”，可以在于事物之中，或在其上。照我们的说法，一类事物，皆依照一理。事物对于理，可依照之，而不能有之。理对于事物，可规定之而不能在之。用如此看法，我们只能说，一某事物依照某理，而不能说一事物依照一切理。用如此看法，则所谓“人人有一太极，物物有一太极”者，是一种神秘主义底说法，我们现在不能持之。

某类之理，涵蕴其共类之理，一某事物于依照其类之理时，并其类之共类之理亦依照之。例如猫类之理涵蕴动物类之理，依照猫之理而成为猫之物，亦必依照动物之理而成为动物。照此方面说，一事物于依照一理时，亦可依照众理，并且亦必须依照众理。其所依照之众理，且可以是很众。我们说依照猫之理而成为猫之物，亦必依照动物之理而成为动物。此是一简单底说法。猫与动物之间，尚有许多小共类，例如脊椎动物，哺乳动物等，其理，猫均须依照之。动物又不过是物之一别类。自动物至物又有许多小共类，其理，猫亦均须依照之。由此推之，猫所依照之理，已是很众。但其所依照之理，无论如何众，究竟与一切理相差尚远。依照众理与依照一切理不同。事实上没有只纯依照一理之实际底事物，若一事物只纯依照一理，则只能是一秃头底空洞底“物”，但秃头底,空洞底“物”，事实上是没有底。事实上所有者是什么物，不是只“物”。但依照一切理之事物，事实上亦是没有底。不但事实上没有，而且逻辑上亦不可能，因为有些理，不能同时为一物所依照。例如方与圆，一物不能同时依照方之理，又依照圆之理。

照上所说，一切事物，所依照之理，皆是很众底；我们可以说一切事物皆依照众理，但不能说一切事物皆依照一切理。照我们的看法，没有事物能依照一切理，亦没有事物只依照一理。

八、“理一分殊”

宋儒又有“理一分殊”之说，朱子亦持之。但朱子于说“理一分殊”时，其所谓理，与其在别处专讲理时所说之理，已不相同。朱子论张横渠《西铭》云：“《西铭》之作，意盖如此。程子以为明理一而分殊，可谓一言以蔽之矣。盖以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，此所谓理一也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉。一统而万殊则虽天下一家，中国一人，而不流于兼爱之弊。万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵残异等，而不牿于为我之私。”(《〈西铭〉注》)此所说理一，是就形下方面说，是对于实际有所肯定者。依此所说，则各个实际底物之间，皆有一种内部底关联。但此系一实际问题。说其必有关联，即为对于实际之肯定。

在我们的系统中，我们仍可说“理一分殊”，不过我们说“理一分殊”时，所说之理，仍即是我们讲理时所说之理。先就一类中之事物说，此一类之事物，皆依照一理。虽皆依照一理，而又各有其个体。此一类之事物，就其彼此在本类中之关系说，可以说是理一分殊。照我们上面所说，一类之理涵蕴其共类之理。就一共类之各别类说，各别类皆属于共类，而又各有其所以为别类者，此一共类中诸别类之关系，亦可说是理一分殊。属于诸别类之实际底事物，依照诸别类之理者，亦依照其共类之理。所以若以属于诸别类之诸实际底事物直属于其共类，此诸实际底事物间之关系，亦是理一分殊。如此上推，以至在实际方面之大共

类，即"实际"或"实际底事物"。此"实际"或"实际底事物"之大共类属有所有底实际底事物之诸小共类。就此诸小共类说，是理一分殊。若以所有实际底事物，直属于"实际底事物"之类，则此诸实际底事物，亦是理一分殊。

此是我们所说之理一分殊。此理一分殊之说，是就逻辑方面说，只对于真际有所肯定。此说并不涵蕴实际底事物中间有内部底关联，所以对于实际无所肯定。

---

① 即 metaphysics. ——编者注

② 即 metaphysical. ——编者注

第二章 气 两仪 四象

一、气及真元之气

我们说及一类事物之所以然之理时，我们只说及此类事物之所以为此类事物。例如我们说及方底物之所以然之理时，我们只说及方底物之所以是方，而未说及何以有方底物之存在。上文我们说：一类事物之理只规定，如有此类事物时，它必须如何如何，始可为此类的事物，但如此类无实际底分子，此理不能使此类有实际底分子。这一方面可见理之尊严，又一方面可见理之无能。对于理之无能，朱子看得很清楚。朱子说："理无情意，无计度，无造作。""理是个洁净空阔底世界，无形迹，它却不会造作。"（《语类》卷一）这说得很清楚，不过所谓"洁净空阔底世界"只可认为系一种比喻。

再进一步说，理不但是无能，而且说不上无能，不但"无形迹，不会造作"，而且说不上"无形迹，不会造作"。所谓说不上者，即理并不是可以有能而事实上无能，可以有形迹而事实上无形迹，可以会造作而事实上不曾造作，

而是本来说不上这些底。恐有人误以为理有能，所以我们说它是无能。既说理是无能，我们又须说理是无所谓有能或无能，有能或无能，对于它都是不可说底。

上文说：太极是"冲漠无朕"，因为我们说及太极时，只说及理，未说及有实际底存在之物也。凡实际底存在底物皆有两所依，即其所依照，及其所依据。其所依照即其类之理，上章已详说，其所依据，则本章所讨论。换言之，实际底存在底物，皆有其两方面，即其"是什么"，及其所依据以存在，即所依据以成为实际底"是什么"者。例如一圆底物有两方面，一方面是其"是圆"，一方面是其所依据以存在，即其所依据以成为实际地圆者。其"是什么"，即此物有此类之要素，即性，其所以存在，即此物存在之基础。其"是什么"靠其所依照之理；其所依据以存在，即实现其理之料。

宇宙所有实际底事物，虽各不相同，然我们的思，若对之加以分析，则见其皆有此两方面。所谓料，有绝对相对之分。相对底料即仍有上述之两方面者。绝对底料，即只有上述之一方面，即只可为料者。例如一房屋，有其所以为房屋者，此即其房屋性，其是房屋之要素。此房屋又有其所依据以存在之基础如砖瓦等。然砖瓦虽对于房屋为料，而其本身仍有上述之两方面。砖及瓦有砖性及瓦性；又有其料，如泥土等。故砖瓦虽对于房屋为料，然只是相对底料，而非绝对底料。泥土虽对于砖瓦为料，然仍是相对底料，而非绝对底料，因泥土仍有上述之两方面。

我们于上章说。哲学开始于分析实际底事物。此分析是完全在思中行者，今试随便取一物，用思将其所有之性，

一一分析，又试用思将其所有之性，一一抽去。其所余不能抽去者，即其绝对底料。例如自一房屋，将其房屋性抽去，则此房屋即不成其为房屋，只是一堆砖瓦。复自砖及瓦，将其砖性及瓦性抽去，则砖瓦即不成其为砖瓦，只是一堆泥土。自泥土中复可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至无可再抽，即得绝对底料矣。

绝对底料，在柏拉图，亚力士多德哲学中，谓之“买特①。此“买特”并非科学中及唯物论中所谓“买特”。科学中及唯物论中所谓“买特”即物质。此所谓“买特”则并非物质。若欲自彼所谓“买特”得此所谓“买特”，则至少须从其中抽去其物质性。我们说至少，因为或者还有别底性，须自彼所谓“买特”中抽去。此所谓“买特”，本身无性。因其无一切性，故不可名状，不可言说，不可思议。科学中及唯物论中所谓“买特”至少有物质性，是可名状，可言说，可思议者。如有性即有上所说之两方面；有上所说之两方面即非绝对底料。科学及唯物论所谓“买特”，是科学底观念。此所谓“买特”，是哲学底，逻辑底观念。

或有谓：一实际底物，即其所有诸性所合成。若抽去其一切性，则即成为无，更无有可以为绝对底料者。然若无绝对底料，则无以说明何以实际底物之能成为实际。若专靠所以然之理，不能有实际，上文已说。朱子说：“理无气则无挂搭处。”即说此义。

此所谓料，我们名之曰气；此所谓绝对底料，我们名之曰真元之气，有时亦简称曰气。上文谓绝对底料，不可名状，不可言说，不可思议，今何以又名之为“买特”，名之为气？对于此问我们答：气所以不可名状，不可言说，

不可思议者，因其无性也。我们对一件事物，若有所思议，即是对之作判断，若对之有所言说，则即是对之作命题；对之作判断或命题，即是将此事物作为主词，而将其所有之性，提出一个或数个，以为客词。气既无性，故不能对之作任何判断，说任何命题，亦即不能对之有任何思议，任何名状，任何言说。但我们虽不能对之作判断，作命题，却不妨为起一名，如为一件事物起一《墨经》所谓私名然。与一件事物一《墨经》所谓类名，即是对之作一判断，作一命题。但与一件事物一私名则不是如此。例如我们与衡山以山名，我们即对之作一判断，作一命题。我们与衡山以山名，即是说："衡山是山，衡山是属于山之类者，或是有山性者。"但与衡山以衡名，则并不是说："衡山是衡，衡山是属于衡之类者；或是有衡性者。"我们对于气虽不能有何判断，作何命题，但不妨与之以私名。气之名应该视为私名，不可视为与云气烟气等气之气，有相同或相似底意义。

在我们的系统中，气完全是一逻辑底观念，其所指既不是理，亦不是一种实际底事物。一种实际底事物，是我们所谓气依照理而成者。主张所谓理气说者，其所说气，应该是如此。但在中国哲学史中，已往主理气说者，对于气皆未能有如此清楚底见解。在张横渠哲学中，气完全是一科学底观念，其所说气，如其有之，是一种实际底物。此点我们于以下另有详论。即程朱所谓气，亦不似一完全逻辑底观念，如程朱常说及清气浊气等。照我们的看法，气之有清浊可说者，即不是气，而是气之依照清之理或浊之理者。究竟程朱说及清气浊气时，他们是说气，或者说

气之得清之理或浊之理者，他们均未说明。至于气之名之必需作为私名看，程朱更似均未看到。

伊川说所谓真元之气。伊川以形下底事物之成毁，由于气之聚散。已散之气，已散即归无有。其再聚之气，乃新生者。新生之气，生于真元之气。伊川说："真元之气，气之所由生。"（《遗书》卷十五）伊川此说，照我们的看法，其所谓气，如其有之，确是一种实际底物，并不是我们所谓气。其所谓真元之气，是何所指，伊川未有说明。不过这个名词，我们可借用之。我们说气，普通言语中常说气，中国哲学中亦常说气。其所谓气非我们所谓气，或不完全同于我们所谓气。为避免混乱起见，我们名我们所谓绝对底料为真元之气。我们同时仍须记住，所谓真元之气，亦是其所指者之私名。我们名它为真元之气，并不涵蕴，说它有"真元"之性。

二、道家所说之道

道家所说道，有时兼包"有名""无名"说。但于多数时，他们以为道是无，是无名。如《老子》三十二章说："道常无名。"四十一章又说："道隐无名。"《庄子》说："太初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。"（《天地》）照道家的说法，具体底事物是有，是有名，道非一件一件底具体底事物，所以是无，是无名。若就道是无名说，则道家所说之道，颇有似于我们所说真元之气。

我们只说，道家所说，有似于我们所谓真元之气，而不说它即是我们所谓真元之气。因为道家所说之道，靠其

自身，即能生万物，而我们所说真元之气，若无可依照之理，则不能成实际底事物。道家所说之道，自身无性，而能使物有性，持有此道者，亦是对于实际有所肯定。

道家不讲我们所谓形上者。若不讲形上，而只就形下者之形下方面，追求下去，则其所得，必是我们所谓真元之气，或与之类似者。道家即是如此。故其所谓道虽不必即是我们所谓真元之气，然系与之类似者。《老子》说及道之名时，说："吾不知其名，字之曰道。"(二十五章)道亦是不可名状，不可言说，不可思议者，故不可以普通底名名之。然必须与之以名，故"字之曰道。""字之"二字很好。其意正如我们于以上所说：我们以气或真元之气，名气或真元之气；此名只是私名。此名只是私名，故曰"字之"，正如与人以名字，其名字只是私名也。

何晏《道论》云："夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。故能昭音响而出气物，色形神而彰光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，规以之圆，圆方得形而此无形，白黑得名而此无名也。"(《列子·天瑞》篇注引)此所说完全可以说我们所谓真元之气。"玄以之黑"云云，照我们的说法可以说，真元之气依照"玄"之理而实际中即有实际底黑底物，依照"素"之理而实际中即有实际底白底物。真元之气，其本身不依照任何理，惟其不依照任何理，故可以依照任何理；其本身无任何名，惟其无任何名，故可为任何物，有任何名。何晏《无名论》云："夫惟无名，故可得遍以天下之名名之，然岂其名也哉?"(《列子·仲尼》篇注引)

道家亦说气，如《庄子》云："人之生，气之聚也。聚

则为生，散则为死。""通天下一气耳。"(《知北游》)不过此所谓气，乃道所生者，如其有之，亦是一种实际底物，不是我们所谓真元之气。

在我们的系统中，太极是极端地清晰，真元之气是极端地混沌。道家崇尚其所谓道，其道又似我们所谓真元之气，所以道家亦崇尚混沌。《老子》喜欢"朴"。《老子》说："道常无名朴。"(三十二章)朴亦可以说道。又说："朴散则为器。"(二十八章)朴即混沌，或近乎混沌者。《庄子·应帝王》痛惜混沌之死。然混沌若不死，则即无实际底世界。《老子》知混沌之不可不死，朴之不可不散而为器，但以为我们亦不可太不混沌。所以说："始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。"(三十二章)

《韩非子·解老》云："万物各异理，而道尽稽万物之理。"若照字面讲，《老子》所谓道，正是我们所谓太极。不过这不是可以照字面讲者。《韩非子》所谓理，其意义如何，今不论。但可确说，他所谓理，并非我们所说之理。

道家所说之道，近乎是一逻辑底观念。其所说"有""无"等，均是逻辑底观念。道家哲学中，逻辑底观念较多，所以在先秦哲学中，除名家外，道家哲学可以说是最哲学底。《淮南子》中解释道家之处甚多。但《淮南》于解释道家之处，常将道家原来底逻辑底观念，予以事实底解释。如《庄子·齐物论》说"有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者"云云，本均系逻辑底观念。而经《淮南》之解释，则"有始者"是指"将欲生兴，而未成物类"；"有未始有有始者"是指"天地始下，地气始上，欲与物接，而未成兆朕"，"有未始有夫未始有有始者"是

指“天含和而未降，地怀气而未扬，气遂而大通冥冥者也”。(《俶真训》)经此解释，则“有始者”云云，系对于事实之肯定，均系肯定实际者。如此则“有始者”等，即不是逻辑底，哲学底观念，而是科学底观念。绪论中谓汉人最富于科学精神即指此。于上所引《俶真训》中，可见《淮南》所谓气，如其有之，完全是一种实际底物。一般说及中国哲学中所谓气时，大都以为是《淮南》所说之气之类。此完全与我们所说真元之气不同。所以我们于此，特引《淮南》所说以明之。

三、“无极而太极”

周濂溪《太极图》中有“无极而太极”之语，朱陆间有许多争辩，关于此语之争辩，亦是其一。陆象山以为此语本于《老》。朱子则以为所谓“无极而太极”，即是说“无形而有理。”朱陆间之争辩，由于二人之哲学系统，根本不同。就此争辩说，象山是而朱子非。盖周濂溪之系统，本与朱子不同。朱子不觉，而欲以其自己之系统为濂溪辩护，所以有说不通处。例如濂溪说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”在濂溪之系统中，太极能动，能静，能生，故濂溪之太极是形下底，而不是形上底，此其与朱子之系统根本不同之处。濂溪此图实是老学。其所说，无极而太极，太极生阴阳，即《老子》所说“道生一，一生二”之说。道是无极，一是太极，二是阴阳。《老子》说：“复归于无极。”(二十三章)无极即道。《庄子》说：“太初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。”无有无名底无即无极，一即

太极。《庄子·天下》篇，谓老子“建之以常无有，主之以太一”。常无有即无极，太一即太极。我们于上文说，道家所说之道，与我们所说之真元之气相似。所以我们所说之气，亦可以无极名之。我们于第一章中说，所谓极有两义：一是标准之义，一是极限之义。无论自极之何义说，我们所谓真元之气，均是无极。我们所谓真元之气，自身不为任何标准，而必须依理为标准，自身无极限，而必须依理为极限。

不过我们所谓太极，与道家之太一，及濂溪之太极，完全不同。在我们的系统中，太极与无极，正是两个相对底观念。我们的系统所讲之宇宙，有两个相反底极，一个是太极，一个是无极。一个是极端地清晰，一个是极端地混沌。一个是有名，一个是无名。每一普通底名词皆代表一类，代表一理。太极是所有之理，所以所有之名，无论事实上已有或未有，皆为太极所涵蕴。所以太极是有名而无极是无名。由无极至太极中间之过程，即我们的事实底实际底世界。此过程我们名之曰“无极而太极”。

无极不可言说，不可思议；太极无存在而有。自常识之观点看，无极太极，皆可以说是玄。我们可以用《老子》第一章中之话，说此两者，“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。众妙即实际底世界中之一切事物。无极而太极之“而”，即众妙之门。太极是极端地清楚，无极是极端地混沌。此“而”是半清楚半混沌，是由混沌达于清楚，但永不能十分清楚。

朱子说：理是“生物之本”，“气是生物之具”，“人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形”(《答黄

道夫书》《文集》卷五十八)。此正是我们于上文所说，一具体底物必有两所依，一是其所依照，一是其所依据。其所依照是理，其所依据是气。朱子又说:“未有无理之气，亦未有无气之理。”(《语类》卷一)此点我们于下文加以讨论证明。

先说“未有无理之气”，这是很易证明者。我们所说真元之气，无一切性，这是完全就逻辑方面说。就事实方面说，气至少必有“存在”之性。若无存在之性，它根本即不存在。气若不存在，则一切实际底物，俱无有矣。气若有存在之性，它即依照“存在”之理，它至少需依照存在之理，所以“未有无理之气”。

“未有无气之理”，此语不能解释为凡理皆有气。如此则凡理皆有实际底例，即无只有真而无实之理。此语只是说“必有些理有气”或“未有所有底理皆无气”。此上文亦已证明。因至少“存在”之理，是常为气所依照者。

四、所谓气一元论

讲中国哲学者，有谓中国哲学中，有所谓气一元论。中国哲学家中，有特别注意气者，但所谓气一元论，在逻辑上是否可以成立，在中国哲学史中，是否有真正持所谓气一元论者，此是可讨论之问题。

假使有主张所谓气一元论者，我们须先问:其所谓气是否我们所谓真元之气?若是我们所谓真元之气，则所谓气一元论者，根本即是不通。因我们所谓真元之气，乃是绝对底料，料只是料，若无所依照之理，料根本不能为实

际底物。譬如砖瓦一堆，如成为房子，则必依照房子之理，若无所依照之房子之理，则砖瓦一堆，终是一堆砖瓦而已。道家所说之道，有似于我们所谓真元之气，不过究竟不同，此点我们已于上文说过。

假使主张所谓气一元论者，其所谓气，是一种实际底物，则其主张即近于所谓唯物论。如上文所举《淮南·俶真训》中所说之气，如其有之，是一种实际底物。又如张横渠所说之气，能“升降飞扬，未尝止息；如《易》所谓絪缊，庄生所谓生物以息相吹，野马者。”(《正蒙·参两》)此气，如其有之，亦是一种实际底物。主张此说者，多以为一件一件底实际底物之成毁，由于其所谓气之聚散。即近代西洋之唯物论，亦以一件一件底实际底物之成毁，乃由于物质之聚散。不过持此说者须答一问题。此问题即所谓气或物质之聚为一件一件底实际底物，系依一定底法则，照一定底形式，抑系随便乱聚?科学即可证明，所谓物质之聚为一件一件底实际底物，必依一定法则，照一定形式。说至此即仍不得不讲理。张横渠虽讲所谓气而亦讲理。他说:“天地之气，虽聚散攻取百途，然其为理也，顺而不妄。”(《正蒙·太和》)又说:“天之生物也有序；物既形也有秩。”(《正蒙·动物》)

明清诸反程朱者，如王船山颜习斋等，虽反程朱之理学，而仍亦讲理，其所讲之理，亦即程朱所讲者。他们所以反对程朱者，即以为程朱所讲之理，“如有物焉”，在于“事上”，而他们则以为理即事物之理，不在“事上”而在“事中”。此点我们于第一章中已论到。今须指出者，即此等反理学之人，亦并非不讲理。

有一真正底问题。即王船山所提出关于所谓道器先后之问题。王船山以为"无其器则无其道"。他说:"洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道。"(《周易外传》卷五)船山此言，如系谓未有弓矢，即无射事，则自无可争论，如系谓未有弓矢，即无射道，而所谓道，若是就理之实现说，则亦是我们所主张者。未有弓矢，则射之理未得实现，自然无射道。但如所谓道，乃指理之本身说，则无其器即无其道之说，是我们所不能承认者。照无其器则无其道之说，则无弓矢即无弓矢之道。如此则创制弓矢者，不但创制实际底弓矢，并弓矢之所以为弓矢之理亦创制之。然理若何可以创制?若谓创制弓矢者，不管弓矢之理，而随便创制，然弓矢之理即弓矢之所以为弓矢者，若随便创制之物，不合乎弓矢之理者，则即非弓矢。所以我们主张，弓矢之理，是本有底。创制弓矢者，发现其理，依照之以制弓矢。有弓矢之理，不必有弓矢，因可无创制弓矢者发现之。但有弓矢则必本有弓矢之理，因创制弓矢者，必有所依照方可以制弓矢。

五、时空及理气先后问题

旧理学之讲理，对于理与时空有无关系之问题未有讨论。盖旧日中国哲学，未尝离事物而分别看时空，因亦未将时空单独作讨论之对象。旧理学未看出理系超时空者，所以他们说理常用关于时间之观念。例如朱子说:"若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个，自是亘古亘今，

常存不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。”(《答陈同甫书》)此所说道即理。以亘古亘今说理之长存，其实理之长存，是不能以古今说底。古今是关于时间之观念，而理是超时间底。在时间者，可有时存，有时不存，或无时不存。但理既非有时存，有时不存，亦非无时不存。它之有是不能用关于时间之观念说底。欲明此点，我们须先说明时间及空间之性质。

有人以为若将时间空间中所有之事物抽去，仍有空底时间，空底空间。空底时间好象一本空白底日记本，其本身是空白底，以预备我们将我们的历史放进去。空底空间，好象一片空无所有底空场，其本身是空无所有，以预备我们将东西在内排列。又有人以为这些空底时间及空底空间，并不是外界所实有，而是我们的知识之一种形式。我们的心，有这些形式，我们知识之所知，都须经过这些形式，方能为我们所知。所以我们的所知，都是在空间时间中者。此虽以为时间与空间是主观底，在内底，但亦以为若将时间空间中所有事物抽去，仍有空底空间时间。

照我们的看法，时间空间是两种关系之类，而并不是两个实际底物。我们于第一章中说，物与物之间，事与事之间，可有关系。物与物之间，可有在上，在下，并排，等类关系。此等类关系之共类，即是空间。事与事之间，可有在先，在后，同时，等类关系。此等类关系之共类，即是时间。此说法固然仍需要空间性时间性之概念。在上，在下，并排，等类关系俱有空间性，所以俱属于空间关系之共类。在先，在后，同时，等类关系俱有时间性，所以俱属于时间关系之共类。人或可问：何谓空间性时间

性?这是我们所不能答，或不必答者。此正如我们说，方底物有方性。但若问何为方性,则我们不能答,亦不必答。

照如上所说之看法，普通所谓空间，即所有底物间之各种有空间性底，实际底关系，即所有底物间之实际底排列。普通所谓时间，即所有底事间之各种有时间性底，实际底关系，即所有底事间之实际底联续。所以若自普通所谓空间中抽去所有底物，则即无有各种实际底，有空间性底关系，即无空间。若自时间中抽去所有底事，则即无有各种实际底，有时间性底关系，即无时间。所以以为抽去所有底事物，而仍有空底空间，时间之说，如上文所说者，照我们的看法，是不对底。

实际上若无有各种实际底，有空间性底，或有时间性底关系，各种有空间性底，或有时间性底关系之理，即空间或时间之理，仍不是无有，不过它们只是纯真际底。但此与说有空无所有之空间或时间不同。上文所说，以为有空无所有之空间或时间者，其空空间或空时间是实际底。

有人以为有所谓真时间。此真时间不是钟表所计之时间，而是我们所能感觉之绵延。我们若自己反省我们的意识之流，我们感觉一种绵延，此是真时间。不过此所谓绵延，正即是我们心中各种感觉或思虑之联续，亦即是一种事之联续。若没有我们的心，或虽有我们的心，而无各种感觉或思虑之联续,则即不感觉所谓绵延,亦无所谓绵延。坐禅入定之人，若能完全无感觉或思虑，大概可得一英文所谓“一特尼特”[②]之感觉。“一特尼特”即是无时间，普通译此为永恒。

空间时间之性质，既已说明，我们即可见何以理是超

时空底。时或空是两种实际底关系，而理不是实际底，所以不能入实际底关系之中。有“在上”之理，但“在上”之理，并不在上，不过物与物间之关系，如有依照“在上”之理者，则其一物即在其他物之上。有“在先”之理，但“在先”之理，并不在先，不过事与事间之关系，如有依照“在先”之理者，其一事即在其他事之先。此正如有“动”之理，但动之理并不动。有变之理，但“变”之理并不变。不过实际底事物如有依照“动”之理或“变”之理者，此实际底事物，是动底或变底。

我们所谓真元之气，亦是不在时空者。照上文所说，在时空者，必须是能有实际底关系之实际底事物。我们所谓真元之气，不是实际底事物，不能有任何实际底关系，所以它亦是不在时空底。

由此我们可知，在旧理学中所有理气先后之问题，是一个不成问题底问题，亦可说是一不通底问题。若问一理与其实际底例之间之先后，这个问题，是可问底，因为一类事物，即一理之例，之实际地有，可以是有始底。例如飞机一类之物，即飞机之理之实例，之实际地有，是有始底。对于此问题，我们答以理先于其实际底例而有。这并不是说理与其实际底例之间，可有在先之关系，亦不是说理之有是有始底，而只是说，即于未有此类事物，即此理之实际底例时，此理已本来如此。本来如此即所谓本然。但若问及理与气间之先后，则此问题，是不通底。因为此问题若成为问题，则须先假定理与气皆是在时间底，或其一是在时间底。又须假定，理与气是可有在先或在后之关系底，或其一是可有此等关系底。又须假定理与气是有始

底，或其一是有始底。但这些假定俱是错底。所以理气先后之问题，根本不成问题。

我们说理与气是有始底之假定是错底，但我们亦并不说理与气是无始底。气与理俱是无所谓有始或无始底。因为始终亦是关于时间之观念。理气既均不在时空，所以关于时间空间之观念，对于它们，俱是不能用底。有关于时间空间底话，对于它们，俱是不能说底。

六、两　仪

可以始终说者，是我们的实际底世界。所谓实际底世界，即是一切实际底事物之总名。实际底世界是在时空中底，所以可以始终说。说它可以始终说，并不是说它有始有终，而是说，我们可以问它是否有始，是否有终。问实际底世界是否有始，是否有终；此问是有意义底。问理或气之是否有始，是否有终；此问是无意义底。若有人问：实际底世界是否有始，是否有终。我们的答是：实际底世界无始亦无终。

科学与人以印象，以为实际底世界是有始底。例如生物学说，人是如何有底，地质学说，地是如何有底，天文学说，天上星球是如何有底。此与人以印象，以为以前有一无人，无生物，无地球，无星球之时。邵康节朱子亦说我们现在所处之世界是有始有终底。照他们所说，我们现在所处之世界之寿命，是十二万九千六百年，合乎邵康节所谓一元之数。此年数既满，此世界即毁坏。此后即另有一新世界。此说以及科学所予人之印象，是否有错，我们

现俱不论。我们只说：我们所谓实际底世界，并不是指我们现在所处之物质底世界，我们现在所有之天地。我们现在所处之物质底世界，虽亦是实际底世界，但我们所谓实际底世界，则并不止此。我们现在所处之物质底世界之是有始有终底，是可能底，但我们所谓实际底世界，若是有始有终底，或是虽无始而有终底，或是虽有始而无终底，若是其一，则须假定，有无理之气或无气之理，始可，但这些假定之不可能，在上文已经证明。在上文我们说，气至少须依"存在"之理。气之依照存在之理，是无始底。因为如其有始，则在此始以前，气即不存在，气即是无，无变为有是不可能底。气之依照存在之理，亦是无终底，因为如其有终，则有须变为无，此亦是不可能底。郭象说："非惟无不能化而为有也，有亦不能化而为无矣。"(《〈庄子·知北游〉注》)我们于此，正可引用此话。依照存在之理之气，即是实际底。有实际底即有实际底世界。气之是实际底是无始无终底，所以实际底世界亦是无始无终底。

气又至少必依照动之理。我们于上文说，气之依照理者，即成为实际事物，依照某理，即成为某种实际底事物。"依照"是一事，亦即是一动。故气于依照任何理之先，必须依照动之理，然后方能动而有"依照"之事。否则气若不动，即不能有"依照"之事。

有依照动之理之气，即有依照静之理之气。因为动静是对待底，若无静即无所谓动，犹如有依照"在上"之理为在上者，必有依照"在下"之理为在下者。有依照"夫"之理为夫者，必有依照"妻"之理为妻者。气若不依照动之理，

固然是不动，但此不动亦不是静。此是无所谓动静。动与静是对峙底；若无所谓动，亦无所谓静，若无所谓静，亦无所谓动。

以上所说，皆是就逻辑说，不是就事实说。就事实说，是“动静无端，阴阳无始”(《朱子语类》卷一)。程朱如此说，我们亦如此说。哲学中之宇宙论，如讲及所谓世界之原始等，皆是就逻辑方面说，不是就事实方面说。换句话说，皆是将我们所说“无极而太极”之过程，于中间随意切断一处，就此切断之处，看实际底事物，是如何有底。此或与人以印象，以为其所说乃系自实际底世界之开始说起。其实实际底世界是无始底，已如上文所证明。

因此我们不能问：气于未依照动之理之先，应是未动，未动何以能依照动之理？又何能依照“存在”之理？在事实上，气自无始以来，本来即依照存在之理而存在，依照动之理而动。我们以上所说，不过从所谓切断之处，将事物之变化，加以分析，而见其如此。犹如一连环，就环说环，我们说它是两个环。但是我们不能问：它们是什么时连起来及如何连起来？因为事实上它们是本来连起来底。我们于上文说先，后，等，皆是就逻辑说。例如我们说，气于依照动之理之先，必依照“存在”之理，这只是说气之依照动之理，涵蕴其依照“存在”之理；并不是说，有一时候，气只存在而不动。

依照动之理之气，是气之动者；依照静之理之气，是气之静者。我们说有依照动之理之气，有依照静之理之气，亦只是就逻辑说。仅依照动之理之气，或仅依照静之理之气，事实上是没有底。犹之仅依照“动物”之理之动物，事

实上是没有底。事实上有某种动物，没有空头底动物。事实上有，依照某理以成某物之气之动者，没有空头底气之动者。气之静者，亦复如是。事实上有，相对于“依照某理以成某物之气之动者”之气之静者，没有空头底气之静者。依照某理以成某物之气之动者，对于其所成之一某物说，名曰阳。与此气之动者相对之气之静者，对于此物说，名曰阴。“对于此物说”这几个字是很重要底。我们不只说气之动者是阳，气之静者是阴，而要加上这几个字，此是我们讲阴阳与前人大不同底地方。照我们的说法，所谓阴阳，是对于一物说底。若不对于一物说，则气之动者，只是气之动者，气之静者，只是气之静者。但事实上既没有空头底气之动者或气之静者，所以气之动者或气之静者，在事实上没有，不是可以阴阳说底。

旧说常离一件一件底事物，而讲普通底阴阳；照我们的看法，此是不能讲底。但我们若将实际底世界作为一物，或一事看，则实际底世界，亦可有其气之动者，有其气之静者，有其阴，有其阳。此阴阳有似于旧说所讲之普通底阴阳。

我们所谓动，静，阴，阳，在事实上统是对于一物说。由此方面看，则所有动，静，阴，阳，统是相对底。大多数底物，其所依据之料，亦是一件一件底实际底物。从这些物看，我们便可明白此点。例如此房子所依据以成此房子者，有亚力士多德所谓质因及力因；质因，如砖瓦等，力因，如工程师及工匠之努力等。此二者虽有分别，但皆是依照房子之理以使此房子成为房子者，所以对于此房子皆是其气之动者，皆是其阳。凡是使此房子能存在者，无

论在其本身之内或其外，对于此房子，均是其气之动者。对于此房子说，其气之静者，即是与其气之动者相对而阻碍之者，例如风雨之消蚀等。风雨之本身，虽亦是动底，但对于此房子说，它是阻碍此房子之存在者，所以对于此房子说，它亦是其气之静者。我们说它是静底，是从房子存在之受阻碍之观点看。若从风雨能破坏此房子说，则是从风雨之本身之观点看，如此看则风雨是动底。一切底事物，若从其本身看，皆是一动。若从受其影响之事物看，则或是一动，或是一静，视其所与其所影响之事物之影响，是助成其存在，或阻碍其存在，而定。

如此，则岂非任何物皆依照动之理与静之理？正是如此，此亦如此物在一物之上，又在另一物之下，此物即亦依照在上之理，亦依照在下之理，而并不冲突；其所以不冲突者，因其在上在下，并非自一个观点看也。此物对于在其下之物，它是在上底，它是有其所以为在上者；此物对于在其上之物，它是在下底，它是有其所以为在下者。一物亦依照动之理，亦依照静之理，而无冲突，其所以不冲突者，亦因其是动底或静底，不是自一观点看也。

我们可举在空间之动静以为喻。空间底动静与我们上所谓动静，意义不同，不过我们可举以为喻。一火车上之人，对于其火车说，即从其火车之观点看，是静底；对于路上之房子说，即从路上之房子之观点看，则是动底。此人亦依照动之理，亦依照静之理。因所谓空间底动者，即一物常改变其对于别物之空间底关系。所谓空间底静者，即一物常保持其对于别物之空间底关系。若此物对于一物之此种关系不改变，则对于此一物，即是静底，虽此物对

于另一物，可是动底。

依照某理以成某物之气之动者，对于此物说，名曰阳，其名曰阳是对于此物说底，所以即是此物之阳。与此相对之阴，是对于此物说底，所以亦即是此物之阴。我们说，依照某理以成某物，亦只是就逻辑说。事实上所有一件一件底事物，即所谓个体或器者，没有只依照一理者。空头底“物”，即亦非只依一理，但空头底物，已是事实上所没有底。一个个体，即所谓此物或彼物者，其所依照之理，可以说是不知有许多。它有许多性，即依照许多理。不但此也，它并有许多与他物之关系。此诸关系，即所以决定此物之为“此”物，彼物之为“彼”物者。例如此物在彼物之上，彼物在此物之下等。它有许多种关系，即依照许多种关系之理。所有依照其所依照之理之气之动者，统是此物之阳，与之相反之气之静者，统是此物之阴。所有依照此物所依照之理之气之动者，既依照即继续依照，此所以每一个体均可有相当底继续存在。继续依照，即是继续底动。静是动之阻碍，有继续底动即有继续底阻碍。由此方面看，一物之阳即其物之建设底，积极底成分；一物之阴，即其物之破坏底，消极底成分。

我们所说一物之建设底，积极底成分，及其破坏底，消极底成分，并非专限于其本身内部所有者。因为一物之能存在，并不仅靠其本身内部所有之成分。例如就一房子说，不仅砖瓦等是“依照其所依照之理之气之动者”，即工程师及工匠之努力，以及以后之修补等，均是“依照其所依照之理之气之动者”，即均是其阳。与此相反之气之静者，如风雨之消蚀，人力之毁坏等，均是其阴。从此方面

看，一物之阴阳可包罗极广。每一物皆有其阴圈与其阳圈，两圈中之物，又各有其阴圈阳圈。如此重重无尽，颇有似华严宗所谓因陀罗网境界者。我们虽不必赞同郭象所说，一物之存在，与所有实际底事物均有内在底关系；但其与别底实际底事物之内在底关系之多，是远出乎我们常识所能想象者。

《老子》说："万物负阴而抱阳。"老子此话之本意如何，现且不论，不过我们可以借用他这句话，以说明我们上述之意思。照我们上面所说者，每一事物都是负阴而抱阳。一事物之阳，即是其气之动者，其阴则是对于其气之动者之阻碍。就此事物之观点说，它对于其阳是抱之，对于其阴是负之。

我们所谓阴阳，都是对于一事物说。只有某一事物之阴阳，没有离开任何事物之空头底阴阳。旧说所谓阴阳，大都就人之观点说。如说春夏是阳，秋冬是阴；昼是阳，夜是阴；日是阳，月是阴；生是阳，死是阴；从人之观点，或从生物之观点看，此是不错底。因为此所谓阳，皆是人或生物之存在所需要者；此所谓阴，皆人或生物之存在之阻碍。不过若谓此所谓是阴阳之事物，如春夏秋冬等，离开人或生物之观点，其本身即如此是阴是阳，则是不对底。照我们的说法，每一事物皆有其阴阳。旧说谓"物物有一太极"，我们以为不能说。但我们可用旧说"无一物无阴阳者"（张横渠《正蒙·太和》）。任何一事物，皆有其阴阳；亦皆可为他事物之阳，或他事物之阴。

《易·系辞》说："易有太极，是生两仪。"周濂溪说："分阴分阳，两仪立焉。"他们所谓太极，并不是我们所谓太极，

我们所谓太极是不能生者。但我们不妨仍用两仪之名，以谓我们所谓阴阳。

前人所说阴阳，予人以印象，以为阴阳是两种实际底物，不过特别细微，如科学中所说原子电子之类，一切实际底物，都为其配合所成。又有人以为阴阳是两种实际底力量可以支配实际底世界者，如阴阳家及汉人所说者。我们所谓阴阳，不是如此。即《易传》及程朱所谓阴阳，亦不是如此。我们所谓阴阳，如上文所说者，完全是两个逻辑底观念。所以说此观念是逻辑底者，因此观念并不确指任何实际底事物，而却可指任何实际底事物。

照以上所说，我们可以了解，何以实际底事物之存在，皆不是永久底。一事物之阳包括许多成分，其中固有许多不是必需底，但其大部分则是必需底。虽都是必需底，而却都不是充足底。此即是说，此诸成分，对于此事物，皆是《墨经》所说"有之不必然，无之必不然"者。所以必需此诸成分会合无阙，然后此事物方能成为实际底有。佛家说，一切事物，都是缘生，必诸缘和合，方得成就，正即谓此。若此诸成分中，有不备者，则此事物即不能成就，其已成就者，即归毁坏，佛家所谓缘阙不具也。就一事物之阴说，则不必其所有之成分，完全具备，始能与一事物之成就以阻碍。其每一成分，即一阻碍。所以事物难成易坏，所谓"世间好物不坚牢，彩云易散琉璃碎"。然即极坚牢之事物，亦无永久存在者。佛家所谓无常，即有见于此。

我们又可以了解，何以实际底诸事物，对于其所依照之理，即是极说，都是不完全底。盖一事物之阳，皆受其阴之阻碍。其阴不但阻碍其阳，以致其不能永远继续依照

其所依照之理，且阻碍其阳，以致其不能完全依照其所依照之理。

我们所说阴阳，与《易传》中所说阴阳不同。《易传》中说阳施阴受，阳始阴成。如说："大哉乾元，万物资始，乃统天，""至哉坤元，万物资生，乃顺承天。"其说阴阳，虽亦是就动静说，但其阴之静，是对于事物之维持，而不是对于事物之阻碍。《易传》所说之阳与阴之关系，有点似我们所说理与气之关系，而不是我们所说阴与阳之关系。

七、四　象

佛家说，一事物之存在，有四阶段，即成，住，坏，空。如此一桌子，木匠将其完工，即是其成；既成之后，可存在相当时间，此即其住；此后即开始毁坏，此即其坏；此桌子完全毁坏，归于无有，此即其空。《易传》中所说元，亨，利，贞，亦是说一物存在之四阶段。伊川说："元者，万物之始；亨者，万物之长；利者，万物之遂；贞者，万物之成。"（《周易程氏传》）但此四阶段只是成住之两阶段；元亨即成之阶段；利贞即住之阶段。《易传》所说之阴是对于事物之维持，所以《易传》对于事物之存在，亦只说其成住，而不说其坏空。我们常说及一物之盛衰，或一物之成毁。若将此四字联合用之，则可说一物之存在有成盛衰毁四阶段，相当于所谓成，住，坏，空。我们愿用成，盛，衰，毁四字以说一事物存在之四阶段，因为盛字，比住字，更能说明我们的意思。

我们用-之符号，表示一事物之阳，用--之符号，表

示一事物之阴。以⚎，⚌，⚍，⚏，之符号，表示与一事物存在之四阶段相当之阴阳变化。⚎是少阳；于此阶段，有阴未克服，但阳正在增长，故画阳于下。(《易》卦画皆自下向上看，在下表示增长之象。)此是一事物之阴阳，在其成之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，此事物即入成之阶段。⚌是太阳；于此阶段，阴已完全克服。此是一事物之阴阳，在其盛之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，如有此种变化，则此事物即入盛之阶段。⚍是少阴；于此阶段，阴对于阳之阻碍又显著，阴有力，故画阴于下。此是一事物之阴阳，在其衰之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，则此事物即入衰之阶段。⚏是太阴；于此阶段，一事物之阳，完全为其阻碍所消尽，此即是说，此物已不存在。此是一事物之阴阳，在其毁之阶段，所有之变化；亦可说，一事物之阴阳，若有此种变化，则此事物即毁。一事物之阴阳之变化，自少阳至太阳是“息”，自少阴至太阴是“消”。程朱又以为自少阳至太阳名曰“变”，自少阴至太阴名曰“化”。

《易·系辞》说：“太极生两仪，两仪生四象。”我们以上所说，不必与《易·系辞》同，但我们不妨仍用四象之名，以指我们所谓少阳，太阳，少阴，太阴。在我们的系统中，两仪是两个逻辑底观念，以指一事物所有之两种成分；四象是四个逻辑底观念，以指此两种成分之四种变化。

---

① 即 matter. ——编者注

② 即 eternity. ——编者注

第三章　道　天道

一、道及天道

我们于上章说，我们所谓真元之气是无极，一切理之全体是太极。自无极至太极中间之程序，即我们的实际底世界；此程序我们名之为无极而太极。无极，太极，及无极而太极，换言之，即真元之气，一切理，及由气至理之一切程序，总而言之，统而言之，我们名之曰道。

朱子说："道者，兼体用，该隐费，而言也。"（《语类》卷六）隐即所谓微，即所谓形上者，费即所谓显，即所谓形下者。道包括形上及形下，其范围与第一章中所谓大全或宇宙同大。朱子说："惟道无对。"（《语录》）因为它亦是至大无外底，所以无对。

但若果如此，何必于大全，宇宙之外，又立道名？我们的答复是：我们说宇宙，大全，是从一切事物之静底方面说；我们说道，是从一切事物之动底方面说。我们不能说：无极，太极，及无极而太极，即由无极至太极之"程序"，是宇宙，因为说到"程序"，即是从一切事物之动底方面说。

我们亦不能说，无极，太极，及实际底“世界”，是道，因为说到“世界”，即是从一切事物之静底方面说。其实所谓自无极至太极之程序，所谓无极而太极者，即是所谓实际底世界；所谓实际底世界，亦即是所谓无极而太极，不过一从其静底方面说，一从其动底方面说而已。我们可以说：宇宙是静底道；道是动底宇宙。

我们于以上都是从事物之静底方面说。于说阳气时我们亦说动。不过我们于此是把事物当成静底，将其所以实际地有之程序，亦当成静底，将其分析，见其中有气之动者。我们说它是气之动者，其实亦是把它当成静底看。例如一电影片未映演时，我于片中亦可见一人之动作。但我们如此所看之动作，虽说是动作，但亦不是动底。我们是从其静底方面看它。我们从事物之静底方面看，则不但物是静底；事亦是静底。僧肇所说：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”（《物不迁论》）正是谓此。我们从事物之动底方面看，则不但事是动底，即物亦是动底。郭象所说：“世皆新矣，而自以若故；舟日易矣，而视之若旧；山日更矣，而视之若前；今交一臂而失之，皆在冥中去矣。”（《〈庄子·大宗师〉注》）正是谓此。

我们说道时，我们既注意于一切事物之动，所以我们亦常以道特别指无极而太极之程序。无极而太极，此“而”即是道。《易·系辞》说：“一阴一阳之谓道。”此道即指阴阳变化之程序说。

依上章中所说，无极而太极，是一件无头无尾底大事。我们说他是“一件”事，亦不过姑妄言之。我们并不能站在

此事之外，隔岸观火，说他是一件事；我们亦不能以为，于此一件事外，还有二件三件与他相类底事。我们可以说：这件事，即是“事”，一切底事，都是此事中之事。

此“事”所依照之理，即是整个底太极，所依据之气，即是全体底无极。（无极无所谓全体，不过姑如此说。）我们于第一章中说，旧说说理是体，实现理之实际底事物是用。如就无极而太极说，太极是体，“而”是用，一切底用，皆在此用中，所以此用是全体大用。此“而”可以说是“大用流行”。大用流行，即是道；宋儒所谓道体，即指此说。《论语》：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”宋儒以为此是孔子见道体之言。朱子注云：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”宋儒以为孔子即水之流行，而见大用之流行。道体之本然，即是大用之流行。

上章说，一切事物，均经成、盛、衰、毁四阶段。旧事物如此灭，新事物如此生。如此生生灭灭，即是大用流行。大用流行，亦称造化。事物之成、盛是造；其衰、毁是化。一切事物之造及化，总而言之，统而言之，名曰造化。一事物又各是一造化，就其各是一造化说，总而言之，统而言之，名曰万化。或亦以化兼指造化；所以亦说“大化”。大化流行，亦即是大用流行。

我们实际底世界，是一“流行”，此点道家看之甚清。《庄子·齐物论》说：“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽若驰而莫之能止。”郭象说：“夫无力之力，莫大于变化者也。故乃揭天地以趋新，负山岳以舍故。故不暂停，忽已涉新，则天地万物，无时而不移

也。"(《〈庄子·大宗师〉注》)"一受其成形",即就一事物之成、盛阶段说。"不亡以待尽",即就一事物之衰、毁阶段说。使一事物"一受其成形,不亡以待尽",即其阳。与之"相刃相靡"者,即其阴。一切事物,皆如是一阴一阳,即谓之道,所谓一阴一阳之谓道。所谓一阴一阳,即谓一事物之存在,一时为其阳所统治,一时为其阴所统治。一切事物,均如此变化,此即是道。

我们说"此即是道"。此话又有两重义。如一切事物,均照"一阴一阳"之程序变化,则"一阴一阳"即此变化所依照之公式,亦即是其理。我们说"此即是道"。此可指此理。此是宇宙间一切事物所依照之理;照我们于第一章中所说天之意义,此可以说是天道。然一切事物之实际底变化,亦是道;对于一切事物之实际底变化,我们亦可说:此即是道。我们可如此说,因为我们所谓道,本是兼形上形下而言。

二、道之六义

《易·系辞》说:"形而上者谓之道"。按字面讲,《易·系辞》似以道为专指形而上者而言。但《易·系辞》所谓形而上,与程朱及我们所谓形而上不同。《易·系辞》所谓形而上,犹曰形以前;形而下,犹曰形以后。戴东原的解释,对于《易·系辞》,是不错底。《易·系辞》之系统,不作程朱及我们所谓形上形下之分别。《易·系辞》所说道,专是就形下方面说。

以上说道有二义。道尚有别义,虽与此不相干,但为

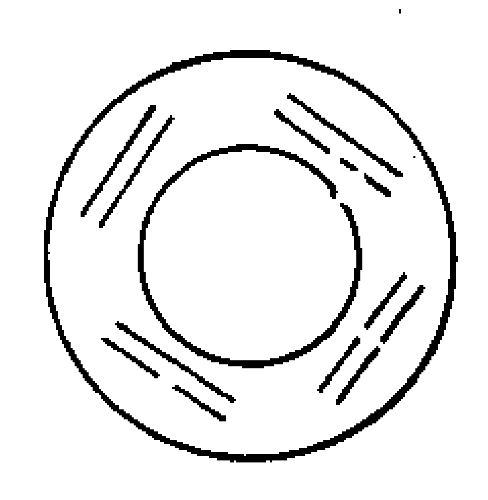
清楚起见，我们不妨详为分析。就道字之本义说，道即是路，故其第一引申之义，即是人在道德方面所应行之路。如《论语》云："君子务本，本立而道生，孝悌也者其为人之本欤?"孝悌是为人之道，即人在道德方面，所应行之路也。朱子说："日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。"(《中庸注》)亦说道之此义。道之第二义为真理，普通所谓真理，即我们于第七章所谓"是"者，或最高真理，或真理全体，如孔子说："朝闻道，夕死可矣。"此所谓道即真理，或最高真理，或真理全体之义。道之第三义，即道家所谓道，有似乎我们所谓真元之气者，如上章所说。道之第四义，即所谓动底宇宙，如上文所说。道之第五义，即无极而太极之"而"，如上文所说。道之第六义即天道，如上文所说。

三、十二辟卦圆图

"一阴一阳"之公式，即所谓天道者，可以符号表之。符号，《易》谓之象，《易》之为书，照《易传》及后人所解释者，即欲以象表示出一切事物变化所依照之总公式，及各种事物变化所依照之分公式。它以象表示，所以说，《易》者，象也。(《易·系辞》)它所表示之公式，照它的看法，乃事物变化所必依照者，所以它说："先天而天弗违"，又说："范围天地之化而不过。"(《易·系辞》)从一方面说，它可以说是真正有哲学底意思。从又一方面说，它的野心太大，不是哲学所能达其目的。关于各种事物变化之分公式，如《易传》及后人所认为系《易》之六十四卦所表

示者，尤其非哲学所能知。事物之类无穷，决不止六十四。各类事物之理之内容，尤非哲学所能知，如何可以表象之？《易》之六十四卦之卦辞爻辞所说者，无论其意义如何，现均只有历史底兴趣。惟其所用符号，我们可借用以表示我们所说“一阴一阳”之公式，即所谓天道者。说是借用，亦非完全借用。盖我们关于此方面所讲者，亦非与《易》完全不合，或完全无关。并且我们下列之图，几全是邵康节的，康节亦是《易》学大宗。

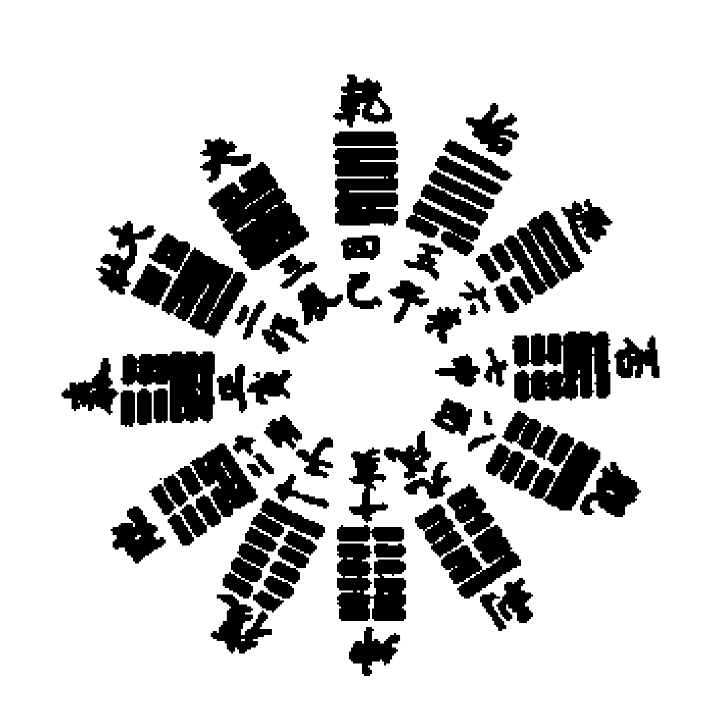
我们于上章已用象以表示阴阳及四象。若将四象之象，列为一圆图，则其图如下：



此图表示一事物成、盛、衰、毁之四阶段。看此图须站在图之中央，自下左方之少阳⚍看起，至太阳⚌，而少阴⚎，而太阴⚏。此所用之象皆是传统底，惟旧以⚍表示少阴，⚎表示少阳。此似不合。盖照《易传》及后人讲易者所设之《易》例，每卦之下爻，比其上爻，为更有决定之义。例如复卦为䷗，姤卦为䷫，讲复卦者注重其下一爻之阳，讲姤卦者注重其下一爻之阴。且以⚍为少阳，⚎为少阴，则可用康节之“加一倍法”而自然得上画之圆图，若以⚎为少

阴，以⚎为少阳，则不能得之。所以我们以⚍表示少阳，以⚎表示少阴。

若更以较繁复底图表示上圆图所表示者，则可用邵康节之六十四卦圆图，惟此图中，可用以表示我们所欲表示者，只十二辟卦之次序。此十二辟卦之次序，并非随意排列，乃系依康节之“加一倍法”自然而得者，所以昔人多认为“全是天理自然挨排出来”(朱子语)，非人所能随意安排者。惟依其原来之圆图，照“加一倍法”自然而得者，此十二卦中间之间隔距离，并不一律，此则无可解释者。我们今用此图，但取其可以表示一般事物变化所依照之公式，不必计其所自来，即认为系我们用随意指定之象，作一随意排定之图，亦无不可。我们现只画一十二辟卦圆图，其图如下：



四、先天后天

此图仅表示一切事物之变化所必依照之公式，即所谓天道者，而不涉及于某类实际底事物，亦不涉及于某类事物之理之内容。邵康节名此为先天之易。朱子说:“据邵氏说：先天者，伏羲所画之易也，后天者，文王所演之易也。伏羲之易，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳始终之变具焉。文王之易，即今之《周易》而孔子所为作传者是也。”(《答袁机仲》,《文集》卷三十八)此说，若认为系讲历史者，则其无稽不俟论。若认其系讲哲学者，则此说不无可取。盖《周易》如后人所讲者，多涉及某种实际底事物，或某种实际底事物之理之内容。多涉及实际或近于涉及实际，所以可称为后天之学。若此圆图，仅涉及一般事物之变化所依照之公式，至于某种事物在实际上之有无，以及其理之内容，均置不问，故可以称为先天之学。因其所表示系一般事物之变化所依照之公式，所以虽只一图，而“天地万物之理，阴阳始终之变具焉”。

所谓后天之学，其哲学底性质，较少于所谓先天之学。盖哲学对于实际极少肯定。即论及实际底事物所必依照之理，而对于某理某理之内容，亦不能知。哲学可知房子之成为房子，必有其所以为房子者，即必依照房子之理，方可成为房子，但此理之内容为何，则系建筑学所讲，哲学不能知亦不求知也。《周易》之六十四卦，照《易·系辞》及后之讲《易》者所解释，每卦皆表示一类事物或一类事物之

理，以为如此可以尽天下之变。然天下之变不但六十四卦不能尽，即《易林》之四千余卦亦不能尽，且关于理之内容，及实际底事物，实非讲《易》者所能知。不能知而强谈，故人对于实际之知识有变动时，即不可用。

然若不涉及理之内容及实际底事物，则六十四卦即无所表示。所以我们现不用六十四卦。即就八卦说，我们既不能以八卦为即代表天，地，山，泽，风，雷，水，火等具体底事物，则八卦亦可不用。至于《易林》所用之四千余卦，更可不用矣。所以现在我们只说到两仪四象，八卦以下，即无可说。

在此十二辟卦圆图中，阳爻一表示一事物之气之动者，阴爻--表示对于其气之动者之阻碍，即其气之静者。看此图自复卦起。复卦䷗表示一事物之最初增长。在此阶段，此事物对于其全体之气之静者，只克服六分之一，但一阳爻在下，表示其气之动者之在继续增长，所谓息中。自复卦经临卦至泰卦，此事物之阳继续地息，其阴则继续被克。至泰卦其阳占全卦之半。此三卦所表示之三小阶段，即是此事物之成之阶段，亦即是其少阳之阶段。又自大壮卦经夬卦至乾卦，此事物之阳，更继续地息，至乾卦则其阴完全被克。此三卦所表示之三小阶段，即是此事物之盛之阶段，亦即是其太阳之阶段。自姤卦经遁卦至否卦，此事物之阳渐消，至否卦阴占全卦之半，阳在上，表示继续地消。此三卦所表示之三小阶段，即是此事物之衰之阶段，亦即是其少阴之阶段。自观卦经剥卦至坤卦，此事物之阳更消，至坤卦而消尽。其阳消尽，其事物亦毁，只余六个阴爻，表示一片阻碍。犹如一房子既毁，惟余一片阻碍此房者，

如荆棘，风雨等，以供后人之凭吊。此三卦所表示之三小阶段，即此事物之毁之阶段，亦即是其太阴之阶段。

我们对于阳说息，息者生也，增长也，不对于阴说息。因阴阳是对于一事物说，我们说阴阳，是站在有此阴阳者之观点说。站在此观点说，阴是其气之静者。气之静者，无所谓息。站在一事物之观点说，其衰毁并不是由于其阴之息，而是由于其阳之消。《易·系辞》说："往者屈也，来者伸也。"往来屈伸，亦是站在一事物之观点说。站在一事物之观点，我们说，它自复卦至乾卦为来，自姤卦至坤卦为往，往者是屈，来者是伸。

五、反，复，日新

若一事物既毁，其后即无继之者，则实际底世界，可以说是："或几乎息矣。"若一事物既毁，无与之同类者继之，则实际底类，亦要"几乎息矣"。事实上一事物既毁，不但另有事物继之，且有其同类之事物继之。《易·系辞》说："无往不复。"有来，有往，有复。实际底世界是无始底，一切事物，皆是继其以前之事物，所以照上图，一切事物皆始于复。《易传》认此为宇宙之秘密，所以说："复其见天地之心乎。"

一切事物之存在，皆经上图所表示之十二阶段。此十二阶段，可谓之一周。此图所表示之公式，可称为周律，亦即是天道。

以上大体用《易传》中之名词，以说我们所见之道。《老子》中亦有与此相类之意思。若用《老子》中之名词说，则

一事物之本身如图中乾卦所表示者，名曰正；其与此相反，如图中坤卦所表示者，名曰反。《老子》说："正言若反。"（七十八章）正乃与反相对者。继乎反而又为正，名曰复，《老子》亦重复，它说："万物并作，吾以观复。"（十六章）

《老子》与《易传》有一共同意思，即所谓"物极则反"。一事物如发展至其极，例如一事物如发展至图中之乾卦所表示之阶段，则即将变为其反。但若变至若图中坤卦所表示之阶段，则又将变为其反之反，反之反即复。

一切底事物，永远照此周律，变化不已。此即是大化流行，或大用流行。此亦即是道。《易·系辞》说："盛德大业，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。"此即所以颂道者。道包罗一切事物，所以谓之富有；道体即是大化流行，所以谓之日新。

道家对于道体之日新，有深切底认识，上文已说。不过道家所注意，仅宇宙之实际方面，所以仅说变而不说不变。《易传》虽未有意地注意于宇宙之不变方面，但以为事物之变化，有规律可寻，故亦承认变之中有不变者。《易传》说："天地之道，贞夫一者也。"（《系辞》）一为多中之一，即变中之不变。旧说以为《周易》之易，有简易，变易，不易三义。变易即变，不易即不变，简易即谓执不变以说变。《易传》虽未明显地，有意地如此说，然亦可说有此意也。

宇宙间之事物，依照上述周律，时时生灭，时时变化，此即是道体之日新。道体之日新，可从四种观点观之。因所从观之观点不同，所以其所见亦不同。《易传》说："仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子

之道鲜矣。”(《系辞》)

所谓四种观点者，(一)从类之观点，以观其类中之实际底分子之生灭；如从此观点看，则道体之日新是循环底。(二)从理之观点，以观其实例之趋于完全或不完全；如从此观点看，则道体之日新是进退底。(三)从宇宙之观点，以观有实际底分子之类之增加或减少；如从此观点看，则道体之日新是损益底。(四)从个体之观点，以观其自一类入于另一类之程序；如从此观点看，则道体之日新是变通底。

六、循环底日新

一类中之个体，新陈代谢，如所谓“后浪推前浪，新人换旧人”者。后浪对于前浪，新人对于旧人，是新底，但此新是就个体说。又例如我们造一房，此房是一新底事物，然若此房与旧有之房，在其要素上，并无任何特异之处，则此房之是新，只是就个体说，而不是就类说。如此则新房旧房，虽依上述周律相代谢，亦是日新，但其日新是循环底。又如中国自秦汉迄明清之历史中，朝代虽屡次变更，然其所代表之政体则俱属一类。就朝代之变更说，中国之政治，亦是日新。但就其政治所代表之类说，其日新是循环底。

此种循环底日新，柏拉图说是不死之仿本。一类中之实际分子，不是不死底。但一分子死则有与之同类者继之。如此则此类中之实际底分子，可永远相续。就此永远相续说，此类是不死底。但其中之实际底分子，则非不死。

所以说此是不死之仿本。

以前人看道体之日新，多是从此观点看。中国旧日哲学家说及宇宙间事物之变化，多举四时之代谢，日月之往来，以为例。盖在以前之社会中，人所见天然人事之变化，都是循环底，故以为天然人事中之一切变化，亦都是循环底。

七、进退底日新

一类之事物，依照其理，其愈依照其理者，即愈完全。例如一方底物，如愈依照方之理，即愈方。我们于上章说，一理是一类事物之标准及其极限，如方之理是方底物之标准及其极限。我们说，一物方或不方，即依此标准说。若一物完全依照方之理，即是完全地方，即是方之无可再方，即已达其极限。若一类中之实际底分子，其新者皆较其旧者为近于其理，即更依照其理，则此类之事物，是进步底。若此类中之实际底分子，其新者皆不较旧者为近于其理，则此类之事物是停滞底。若此类中之实际底分子，其新者皆较旧者为更不近于其理，则此类之事物是退步底。若从此观点，以观道体之日新，则若实际底事物之变，皆趋于或多趋于渐近其理之方向，则其日新是进步底。否则或是停滞底，或是退步底，如上所说。

八、损益底日新

此所说道体日新之是进步底或退步底，是从理之观点看。自另一观点看，在实际底事物中，如有代表某类之事

物出现，此类在以前并无代表；此亦是日新，此日新亦是进步底。例如以前并无飞机，现在有飞机，在有实际底分子之类中，飞机是一新类。此新类在实际中之出现，即是道体日新之进步。

我们此所谓进步，是就宇宙之富有说。宇宙愈富有，则道体之日新愈是进步底。在有实际底分子之类中，如有新类出现，则即使宇宙，在其实际方面，更为富有。故如此则道体之日新亦是进步底。

此所谓进步的意思，既如上述，则所谓退步者，亦可推知。如有一变化，使宇宙在其实际方面，较不富有，则此变化，即是道体之退步底日新。于此我们可用损益二字，以表示此所说进步或退步。就宇宙之观点说，损是退步，益是进步。

此所谓损益，特就实际上之类说。宇宙在其实际方面，所有之类愈多，则愈富有。若就实际底事物之数量说，其数量增多，亦可说是使宇宙富有，不过于此，富有之意义，不甚显著而已。例如有一博物院，其中有一千种东西，而每种只有一件。又如有一货仓，其中有一千件东西，而此一千件只是一种。就实用方面说，此货仓可以说是比博物院更富有。但宇宙之富有，不是可以自实用方面说底。因为所谓实用者，必须对一目的说，而宇宙并不是有目的底。说它不是有目的底，并不是说它是无目的底，而是说它是无所谓有目的或无目的底。所谓无所谓有目的或无目的者，即是说，有目的或无目的对于它均是不可说，不能说底。

我们上面所说宇宙之更富有或更不富有，只是就其形

而下，即实际底方面说。就其形而上底方面说，宇宙是无所谓更富有或更不富有。因为形而上之理，有即有，无即无；不能是先有而后无，或先无而后有。程伊川所谓“百理俱在平铺放著”，我们正可用他这句话。例如飞机之理，如其有，则本来即有。所谓创造飞机者，不过发现其理而依照之以作一实际底飞机而已。宇宙既已包众理，则就其形上方面，可以说是本来即富有。所谓“冲漠无朕，万象森然”，正是此义。其形下方面之富有，可以有损益，但其形上方面之富有，则不能损亦不能益。在形下方面有实际底飞机，并不使飞机之理益；无实际底飞机，亦并不使飞机之理损。程子说：“几时道，尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多；元来依旧。”又说：“天理俱备，元无少欠，不为尧存，不为桀亡。”“这上头更怎生说得存亡加减，是它元无少欠，百理俱备。”（《遗书》卷二上）飞机之理亦是元来依旧。实际底飞机之有无多寡，对于它并无影响。

在宇宙之形上方面，所有之理，既是本来即有，何以在形下方面，不能是所有之类，同时出现？于此必须分别一类事物之所依照及其所依据。其所依照是其理；其所依据是其气。在实际上如有一新类出现，其类事物所依照之理，固是本来即有，但其所依据之气，则不必皆本来即有。此气包括绝对底料及相对底料。绝对底料即我们所谓真元之气，虽本来即有，但不必即依照此理而为此类之物。相对底料，则不必本来即有。如一实际底飞机所用之内燃发动机，固非本来即有，即其所用之木材及金属，亦非本来即有也。所以一实际底飞机之有，必须在有些类底物，例

如内燃发动机等，已有之后。实际上之新类，必有所依据于实际上之旧类。所以虽有某理，而其类中之实际底分子，若所依据不具备，则亦不能出现。旧类中之事物，不依据新类中之事物，而新类中之事物，必依据旧类中之事物。以此为标准，我们可以说，如此底新类比旧类是较高底，而宇宙之实际方面如有如此底新类之出现，则道体之日新是更进步底。

虮虱一类之物，其出现有所依据于人，我们是否亦须说，虮虱一类比人类是较高底？我们并不如此说，亦并不需如此说。虮虱之依据人，乃以人为某种养料而依据之，非以人为人而依据之。此即与飞机之依据发动机不同。飞机之依据发动机，非以其为铁而依据之，乃以其为发动机而依据之。社会之为物，即系以人为人而依据之者。所以我们说，社会类较高于人类。如在生物方面，有以人为人而依据之之类，则此类应即所谓超人，不过现在尚无有也。

所以实际上之新类，自其所依照之理之初得实现说，可以说是全新；自其必有所依据于旧类中之事物而始得成为实际说，则新底不能离开旧底。新底包含旧底，继续旧底，而不是取消旧底。

九、变通底日新

关于这一点，我们如注意于个体，看其自一类转变入另一类时，更可有清楚底了解。

我们上面说过：自个体之观点，以观其自一类入于另一类之程序；如自此观点看，则道体之日新是变通底。一

个体，在某时期内，可属于某一类，换言之，即可有某性。经过上述之周期，此个体可入一新类，即有一新性。此新类之是新，可只是就个体说，而不是就宇宙说，因此类不必是于有此个体时方有实际底分子也。此个体之此新性，可以是必须待其以前所有之性之实际地有而后可实际地有者；如此则此个体，即入于较高底类。按以上所述之周律说，此个体，于有此新性或入此新类之时，即入一新周期。在入此新周期之际，此个体即入一新底，较高底类。其所以是较高底，因为此个体于入此类时，必先入其所依据之类，而于入其所依据之类时，不必先入此类也。入此新类时，此个体虽已脱离旧类，而其所原有之性，已包含于新性之中。此程序是变通底。《易·系辞》说："穷则变，变则通。"穷，就一个体原来之周期说；变，就此个体之有新性入新类说；通，就此个体于有新性入新类后，新入之周期说。

依讲辩证法者所说，属于某一类之个体，如发展至一相当程度，则即一变而入于别类。用辩证法所用之名词说，其发展即入于一新阶段。在此以前之发展，系量底改变；至入于别类之时，则有质底改变；用辩证法所用之名词说，此即由量变到质变。自量变到质变，中间须经过一跳，即是所谓突变。此个体原有之性，是一肯定，即一正。在其脱离旧类之时，此个体对于原有之性必有改变，用辩证法所用之名词说，此即是否定，亦即是所谓反。此个体既入一新类，有一新性，此新性即又是一正，又是一肯定。此即所谓否定之否定，亦即所谓复。此新性自一方面说，系否定旧性而得者，然非旧性之先实际地有，此新性即不能

实际地有。此新性之实际地有，系依据旧性之实际地有而有者。所以自又一方面说，此个体所有新性亦是其所有旧性之继续，此即所谓合。不过合中虽有旧性，而不即是旧性，此个体经此一周期，入于次周期时，已入于一较高底类矣。

由上可见，辩证法所说事物变化之程序，完全可以上列之十二辟卦圆图表示之。不过中国以前哲学家，只见及道体之循环底日新，故以为一周期中之事物，即其以前周期中之事物之重现，而无所改变。一否定之后，其否定此否定者，仍与此否定以前之肯定，不异其性。现在我们若注意于上所谓变通底日新，则可知一否定之后，其否定此否定者，与原来之肯定，可相似而可异其性。如此则我们所见虽与以前哲学家所见不尽同，但我们所见，仍可以上列十二辟卦圆图表示之。

自历史方面说，中国以前之哲学家所处之社会，是农业社会，其生活是随天时之转变而变异。此天时之转变，如日月之运行及四时之代序等，均是循环底，故其生活上之变异亦是循环底。其所处之社会虽亦常有改变，而社会始终为一类底社会，故以为宇宙间一切转变，都是循环底。自哲学方面说，则中国以前底哲学家，以为在事物之转变中，其否定此否定者，仍与此否定以前之肯定为一类。所谓否极泰来，其新来之泰，仍与原来之泰，不异其性。因此遂以为，在人事方面，与其经否而再得泰，不如不经否而保持现在之泰。所谓“持盈保泰”，遂为我们生活的规律。“持盈”以防否之来，“保泰”即守现在之泰也。

近来哲学家所以有进步的观念，自历史方面说，亦有

其原因，现不具论。自哲学方面说，近来底哲学家，既以为在事物之转变中，一否定之后，其否定此否定者，与原来之肯定，虽有相似而可非一类。所谓否极泰来，其新来之泰，与原来之泰，虽有关联而可异其性。一事物于其否极泰来之后，此事物即可入于一新类，得一新性，此新性虽为旧性之继续，而实比其较高。依此则宇宙间事物之变化，虽若为循环底，而实为进步底。自人生之观点说，否定不是可怕底，而是可喜底。海格尔之辩证法，所以能为以后革命哲学之基础，其原因在此。革命为对于一种社会之否定，即对于一社会之某性之否定。经此否定，一社会可有一新性，入一新类，即成为一种较高底社会。此革命哲学之要点也。

十、“未　济”

《庄子》说:“道无终始，物有死生。”《庄子》所说之道，不必与我们所说同，不过此话我们可以借用。道何以无终始?道是无极而太极之“而”之程序；此“而”是无始无终底，上章已详。不过照上文所说，道体之日新，如此日新下去，是否可有一时，于其时太极所有之理，俱有实例，又每理之实例俱完全合乎其理?就一方面说，此时是可能有底；不过此时，如其有之，必须经过无限底时间，方能达到；说须经过无限底时间方能达到，即是说事实上永远不能达到。

为说明此点，我们第一须先注意，太极中之理，是有无量数底。它好比一个无尽藏，随时取之不尽，用之不竭。

此无量数底理，不是同时实现，同时有实例，而是逐渐实现，逐渐有实例。所以必须如此者，因为理之实现，是有层次步骤底。高类之理之实现，必在低类之理已实现之后。例如飞机之理之实现，必在内燃发动机之理已实现之后。此点上文已说。理之实现既有层次步骤，则即需要时间。既需要时间，则无量数底理之实现，必需要无限时间。

一类底事物，必完全合乎其理，然后可谓之完全。此亦需要无限时间。我们于上章说过，一事物之成就，其阳圈中，有许多事物。此许多事物，必须皆已是完全底，然后可为此一事物之完全底阳。有此完全底阳，此一事物方可是完全底。如欲将一房子成为完全底房子，则必须有完全底工程师，有完全底设计，有完全底砖瓦，有完全底木料，有完全底工人，工人又有完全底努力等等。此所谓完全，均是完全合乎其理之义。此已不易。而一房子之阳圈中之各事物，又各有一阳圈，此圈中之各事物又必须皆是完全底。例如欲有完全底砖瓦，则必须先有完全底砖瓦工人，完全底窑，完全底燃料等。一砖或一瓦之阳圈中之许多事物，又各有其阳圈。其阳圈中之各事物，又必须皆是完全底。如此重重无尽。如此推下去，非须宇宙间所有事物实际上已大部完全，不能有一事物完全。然若不能有一事物完全，又决不能有大部分事物完全。所以欲宇宙间所有事物皆完全，需要无限时间。

以上是就一方面说，就又一方面说，各类事物俱完全合乎其理之时，根本上是不能有底，实际底事物，根本上是不能完全底。我们于上文只说一物之阳，而未说其阴。假定一物有其完全底阳，亦必须不遇阻碍，方可使此物完

全合乎其理。但其阻碍是不能没有底。一物之阴不但能阻碍其一物之阳，使其不能永远继续存在，亦能阻碍其阳，使其不能完全依照此某物所依照之某理。而且阴与阳是相对底，此某物之阳力量愈大时，则其阴之阻碍亦愈大，所谓"道高一尺，魔高一丈"，虽不必有一丈，但亦有一尺。旧说以阴为恶，以阳为善，站在一事物之观点看，固是如此，站在宇宙之观点看，亦是如此。一某物之阳是使其依照某理者，所以就此事物说，是善；其阴是阻碍其依照某理者，所以就此事物说，是恶。明道说："事有善有恶，皆天理也。"(《遗书》卷二上)又说："万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶。阳长则阴消；善增则恶减。斯理也，推之其远乎?"(《遗书》卷十一)他亦大概有此所说之意。

我们于上章说，我们的实际底世界，是半清楚半混沌。现在又可说，它亦是半完全半不完全。无极而太极即如此一直"而"下去。此"而"是无终底，亦总是不完全底。无论自何方面看，它总是"未济"。我们若附会《易》，我们于此亦可说，所以《易》"以未济终焉"。

第五章 道德 人道

一、道德之理

某一类之物之成为某物，必依照某理，第一章中已详说。如一某物系为许多分子所构成者，则此诸分子必依照此某理所规定之基本规律以动，此某物方能成为某物，方能存在。此诸分子愈能依照此基本规律以动，则此某物之构成，即愈坚固，其是某物之性，亦愈完全。

社会之为物，是许多分子所构成者。人即是构成社会之分子。每一人皆属于其所构成之社会。一社会内之人，必依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本规律以行动，其所属于之社会方能成立，方能存在。一社会中之分子之行动，其合乎此规律者，是道德底，反乎此者，是不道德底，与此规律不发生关系者，是非道德底。

用另一套话说，一社会有许多构成此社会之分子，一分子有许多行动。其行动之可以直接或间接维持其社会之存在者，是道德底行动。其行动之可以直接或间接阻碍其社会之存在者，是不道德底行动。其行动之亦不维持亦不

阻碍其社会之存在者，是非道德底行动。

一切道德底行动之所同然者是：一社会内之分子，依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本底规律以行动，以维持其社会之存在。此可以说是道德之理之内容；依照道德之理之行动，是道德底事。

我们于第三章中说，所谓道之一义，是人在道德方面所应行之路。社会之理所规定之基本规律，以及道德之理所规定者，均是人在社会生活中所应行之路。所以社会之理所规定之基本规律，以及道德之理，旧说亦谓之道。朱子说："盖道未尝息，而人自息之。所谓非道亡也，幽厉不由也，正谓此耳。"（《答陈同甫书》）此所说道，正是用道之此义。我们名此义之道曰人道。在旧日言语中，仁义二字若连用，其意义与现在所谓道德相当。如《老子》说："绝仁弃义,民复孝慈。"《庄子》说："意仁义其非人情乎?"（《骈拇》）又说："昔者黄帝始以仁义撄人之心。"（《在宥》）此所谓仁义，并非专指仁及义，而是泛指一切道德。又如小说中说某人大仁大义，某人不仁不义，其所说仁义，亦不是专指仁及义说，而是泛指一切道德说。

所谓非道德底者，即无所谓道德底或不道德底，换句话说，即其行为不落在道德底判断范围之内。人的行为，并不是皆落在道德底判断范围之内，并不是皆有道德底或不道德底可说。有许多从人所有之性所发出之行为，直是非道德底。例如所谓饮食男女，俱是由人所有之性发出者。在相当范围之内，吃饭并不是道德底行为，亦不是不道德底行为。这是我们所知者。男女交合亦是如此。所以必须在相当范围内者，因过乎此范围，则不合乎上所说之

基本规律，而成为不道德底。

二、社会之理及各种社会之理

社会可有许多种，前人早已注意及之，如《礼运》所说小康，大同，即是两种社会。在小康之社会中，“天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。”在大同之社会中，“天下为公，人不独亲其亲，不独子其子；货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其于不出于身也，不必为己。”公羊家所说三世，亦系说三种社会。于衰乱世，“内其国而外诸夏”。于升平世，“内诸夏而外夷狄”。于太平世，“天下远近大小若一”（何林《公羊传注》隐公元年注）。即董仲舒所说三统，亦系指三种社会。现在人亦说有各种社会，如所谓封建底社会，资本主义底社会，社会主义底社会等。昔人及今人此等学说之内容及其是非，我们不论。论此者是社会科学或社会哲学之事，不是哲学之事。所可注意者，即有各种社会。有社会，有各种社会；有社会之理，有各种社会之理。

董仲舒说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”我们亦可如此说。此道即指上文所谓人道说。我们所谓天，是指大全，指宇宙。一切理皆包于宇宙或大全中，人道亦包于宇宙或大全中。所以我们亦可以说：“道之大原出于天。”某种社会必依照某种社会之理，方可成立，此理是不变底。可变者是依照此理之实际底某种社会，而不是此理。例如一封建底社会可变为一资本主义底社会。如实际上所有封建底社会，俱变为资本主义底社会，则封建社会

之理，即无实例。但实际上虽可无此种社会，而如有此种社会，则必依照此理，所以此理是不变底。

若不专就某种社会之理说，而只就社会之理说，则“天不变，道亦不变”之话，我们更可说。各种社会，虽种类不同，但均是社会。就其为某种社会说，其所依照之理可有不同。但就其均是社会说，则必依照各种社会所共同依照之理。实际上可无社会，但如有社会，不论其为何种社会，则必依照此理。从此观点看，我们更可说：“天不变，道亦不变。”

但若以为我们现在所有之一种底社会，即是唯一种底社会，我们现在社会所依照之理，无论何时何地之人，于组织社会时，均须依照之；若用此意以说“天不变，道亦不变”，则此话即为大错。因异时异地之人，虽必有社会，但不必有如此一类之社会。中国往时以为当时所有之一种社会组织，即是唯一底社会组织。以为此种组织，是“放之四海而皆准，质诸百王而无谬”。此话我们亦可以说，不过我们是就理说。我们若如此说时，我们的意思是：无论何时何地，如果有此种社会，则必依照此理，但实际上一时一地，不必有此种社会，可有别种社会，而其理亦是“放之四海而皆准，质诸百王而无谬”。

由上说法，可知不变者是社会，或某种社会，所必依照之理，变者是实际底社会。理是不变底，但实际底社会，除必依照一切社会所必依照之理外，可随时变动，由依照一种社会之理之社会，可变成为依照另一种社会之理之社会。一时一地，可有依照某一种社会之理而成为某一种社会之社会；异时异地，又可有依照另一种社会之理而成为

另一种社会之社会。

一种社会之理，有其所规定之基本底规律。有某种规律，即有某种社会制度。一种社会之内，有一种社会制度。一种社会之内之人，在其社会之制度下，其行为合乎其社会之理所规定之基本规律者，是道德底；反之则是不道德底。但另一种社会之理所规定之基本底规律，及由之所发生之制度，可以与此种社会不同，而其社会中之人，在其制度之下，其行为之合乎某规律者，亦是道德底；反之亦是不道德底。两种规律不同，制度不同，而与之相合之行为，俱是道德底；似乎道德底标准，可以是多底，相对底，变底。其实照我们的看法，所谓道德底者，并不是一行为合乎某特定底规律，而是社会之分子之行为合乎其所属于之社会之理所规定之规律者，其行为是道德底，反乎此者是不道德底。诸种社会之规律，或不相同，或正相反，但俱没有关系。

在中国数十年前所行之社会制度中，就男人说，作忠臣是一最大底道德行为，就女人说，作节妇是一最大底道德行为。但在民国初年，许多人以为作忠臣是为一姓作奴隶，作节妇是为一人作牺牲，皆是不道德底，至少亦是非道德底。用这种看法，遂以为以前之忠臣节妇之忠节，亦是不道德底或非道德底。这一班人对于忠节之看法，是否不错，我们现不论，不过他们用一种社会之理所规定之规律为标准，以批评另一种社会的分子之行为；这种看法是不对底。一种社会的分子之行为，只可以其社会之理所规定之规律为标准而批评之。

我们说有一种社会，有另一种社会。我们承认社会有

许多种，此一点于上文已说；此一点亦是我们与朱子一大不同之处。我们以为有社会，有某某种社会，犹之有马，有某某种马，如白马黄马等。有社会之理及其所规定之基本规律，是凡社会中之分子所皆必须依照者，无论其社会是何种社会。某种社会之理及其所规定之基本规律，则只某种社会中之分子依照之。所以在某种社会内之分子之行为之合乎其社会之理所规定之基本规律者，自此种社会看，是道德底。但此种行为，不必合乎另一种社会之理所规定之基本规律，或且与之相反。所以自另一种社会之观点看，此种行为又似乎是不道德底，或至少是非道德底。但这只是似乎是，因为一种社会内之分子之行为，只能以其社会之理所规定之基本规律为标准，以批评之。其合乎此标准者，是道德底。如是道德底，即永远是道德底。

三、不道德底道德行为

《庄子·胠箧》说："跖之徒问于跖曰：'盗亦有道乎？'跖曰：'何适而无有道耶？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，未之有也。'由是观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行。"此所谓道，即我们所谓道德。照此说法，我们可以作道德底事以达到不道德底目的；而且有些不道德底目的非作道德底事不能达到。所谓"为之仁义而矫之，则并与仁义而窃之。"窃仁义者为大盗；且非窃仁义不能为大盗。所以从此观点看，必绝圣知，废仁义，大盗乃可止。

照此说法，道德底事，可以是不道德底；可以有不道德底道德。此说虽似奇突，但于道德之实际底用处，则所见甚明。一社会如能组成，其中之分子，必依照社会之理所规定之基本规律以行动。此种行动是道德底。跖之团体，亦是一社会，此社会如能成立，则其中之分子，必有入先，出后，分均等道德底事。必如此，此社会始可成立。但于此社会既成之后，此社会可以作道德底事或不道德底事。正如科学底发明，可用以作有益于人生之事，亦可用以作战争及盗贼的工具。于是遂有以为须废弃科学以减少战争及盗贼者。科学底发明，可以用于不道德底用途，此易于了解，因科学之本身，对于道德或不道德是中立底，其发明之应用，自然无所不可。但道德之本身，即是道德底，何以能有不道德底用途?何以能有不道德底道德?此似难于了解。

但依我们上面底说法，此亦不难了解。社会有其理所规定之基本规律，为构成社会之分子所必依照以行动者。凡依照此规律以行动者，其行动是道德底；反之，则其行动是不道德底。但一社会之上，可有另一较高底社会，一社会之自身是一社会，但同时又是其较高底社会之构成分子。若此社会之行动，不依照其较高底社会所依照之理所规定之基本规律时，则此社会之行动是不道德底。但构成此社会之分子之行为，则系依照此社会所依照之理所规定之基本规律，所以是道德底。例如盗跖所率领之团体，其本身系一社会。其中之分子之行为，若出后，入先等，系依照其社会之理所规定之基本规律者，所以是道德底。但其社会所作之盗贼底行为，对于其所属于之较高底社会说，

则是违反其所依照之理所规定之基本规律，所以是不道德底。又如在一国之内，杀人为最大底不道德，但两国交战，杀敌又是最大底道德。但若从一较国更高之社会之观点看，则负战争责任之国家，其战争行为，又是不道德底。

由此可知，一种行为，无论其为个人底或团体底，若不站在其所属于之社会之观点看，则无所谓道德底或不道德底。例之最明显者，即如上所说，国家之行为。不承认国之上有更高底社会者，以为国家之行为，不入于道德底判断之内。盖国之上既无更高底社会，则国之行为，无所谓合乎一社会所依照之理所规定之基本规律与否，所以亦无所谓道德底或不道德底。凡以为国之行为，可以是不道德底者，皆系从一超乎国之上之另一较高底社会之观点说。实际上此较高底社会尚未完全成立。国之行为，尚不能完全入于道德底判断范围之内者，正因此也。虽然如此，在现在世界中，所有国家，无论其是否负战争责任，皆不愿承认其负战争责任。此可见超乎国之上之更高底社会之观点，已渐为一般人所承认矣。若不承认此观点，则一国家对于其自己之行为，尽可不必有所说明辩护；而只须说：我所以如此，只因我愿如此，即可。但在现在底世界中，已无国家愿如此说。

照以上底说法，我们可见：并不能有所谓不道德底道德。一道德底行为，总是一道德底行为。其似可以是不道德底，如《庄子·胠箧》所说者，并不是此道德底行为是不道德底，而是有此道德底行为之人所属于之社会之行为是不道德底。负战争责任之国家之战争行为，若从一较高底社会之观点看，是不道德底。但其勇敢底兵士之行为，

还是道德底。

四、君子小人

一社会之分子，有君子小人之分。君子即是依照一社会所依照之理所规定之基本规律以行动者，其行动是道德底。小人即不依照此基本规律以行动者，其行动是不道德底。若一社会内所有之人，均不依照其社会所依照之理所规定之基本规律以行动，则此社会即不能存在。所以照旧说，对于一社会说，君子为其阳，为建设底成分；小人为其阴，为破坏底成分。如一社会之内，君子道长，小人道消，则此社会之依照其理，可达于最大底限度。如此，此社会即安定；此即所谓治。如一社会之内，小人道长，君子道消，则此社会即不能依照其理。如此，则此社会即不安定，或竟不能存在；此即所谓乱。在乱时，社会之理或某种社会之理，依然是有，不过此社会之人，不依照之而已。此即朱子所说："非道亡也，幽厉不由也。""道是亘古亘今，常存不灭之物"，即在幽厉之时，道亦不灭，不过幽厉不由之而已。

五、革命之道德底根据

在一某种社会中，有革命行动之人，其行动似乎是不合乎其社会所依照之理所规定之基本规律。例如在某种社会之内，君臣之义，是最需尊重底。犯上作乱，是最不道德底事；乱臣贼子，是最不道德底人；所以旧说："乱臣贼

子，人人得而诛之。”但作革命行动之人，可以杀其君而不为弑；兴师动众，而不为犯上作乱。固然在有些时候，有些人，是所谓“成则为王，败则为寇”者。但至少在理论上革命不但不是不道德底行为，而并且是道德底行为。这一点与我们上面所说，似乎有冲突。

但这冲突只似乎是有。所谓革命大概有两种，一种是对于人者，一种是对于制度者。我们先说对于人之革命。这种革命在中国历史中，是常见底。在旧日人之心目中，此种革命之代表，即所谓汤武征诛。汤武征诛，与尧舜揖让，成为两种“改朝换帝”之方法之典型。《易传》说：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”这种革命之理论底根据，是孟子所说者。孟子说：“贼仁者谓之贼，贼义者为之残；残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）纣不能依照君之理以尽其为君之道；是即所谓“君不君”。所谓君不君者，他虽事实上居于君位，但在理论上他已不是君。在理论上，只有依照君之理而能尽君道者是君；纣不能依照君之理而尽君道，即不是君，不是君，即与一夫无异。所以武王杀他，并不是弑君。就此方面说，武王杀纣，并不是弑君之不道德底行为。自又一方面说，所谓残贼之人，即是小人之尤，他是一社会中之害群之马。若不把这些人去掉，则社会将不能存在。旧说：“乱臣贼子，人人得而诛之。”乱臣贼子，是上所谓小人之尤，所以人人有诛之之权利，亦有诛之之义务。照此逻辑推之，则人对于乱君，亦有诛之之权利及义务。由此方面说，武王之诛纣，不但不是不道德底行为，而且是道德底行为。

但从另一方面看，如在上所说之一种社会中，实际居君位者亦可认为即是君之理之代表。臣既须忠于君，即须忠于此代表，无论此代表是否能尽其道；因君之是否能尽其道，不是为臣者所当问。此即所谓名教。所以谓之名教者，因其看法，是纯从名看而不是从实看。照这种看法，只要有君之名者，其臣即应对之尽忠，至于其实若何，则可不问，亦不可问。上述孟子之看法，是以名正实；所谓名教之看法，是舍实从名。二种看法，在理论上都可通。所以在旧日社会中，人无论从上述二种看法中之何种看法以行动都是道德底。有此两种行动之人，在中国道德理论上之代表，是汤武与夷齐。汤武革命是道德底；夷齐反对武王革命，亦是道德底。

对于制度之革命，与上所述对于人之革命，完全不同。我们于第三章中，说到一个体由一类转入别类之转变。此种转变，我们称之为道体之变通底日新。一国家或民族之社会组织，亦可自一种社会转变入另一种社会。其所以转变，必有其不得已，及不得不然者。《易·系辞》说："穷则变；变则通。"其不得已，即是其穷；其不得不然，即是其变。其变为另一种社会，即是其通。何以有不得已，不得不然，我们于下章另有详说。今只说：如一国家或民族之社会组织，穷而须变，须自一种社会转入另一种社会，此国家或民族之社会组织，本依照一某种社会之理以组织者，即须依照另一种社会之理以组织之。如此则此国家或民族原有之制度中之特为一种社会所有者，即须废弃，而代以另一种社会制度之特为其种社会所有者。此国家或民族中最先感觉此种改革之必要之人，先着手为此种改革，

即成所谓对于制度之革命。此种革命是为此国家或民族之存在所必需者。因此国家或民族原行之社会制度既穷而必须变，若不变则此国家或民族即与之俱穷。一团体之分子之行为之是道德底者，皆所以维持其团体之存在。一国家或民族中对于制度之革命，既系为维持其国家或民族之存在者，所以是道德底。

实际上有没有一种对于制度之革命，并非为有此革命之国家或民族之存在所必需者?我们可以说：这种革命是没有底。因为所谓另一种新社会制度者，其理固是本有，但人非到其国家或民族所行之社会制度，已到穷时，不能知新社会制度，即间或知之，亦不感觉其需要。此点于下章详说。所以若非为一国家或民族之存在所必需，一国家或民族不能有对于制度之革命。

六、仁

我们以上所说，是道德或道德底事。道德底事，又可有许多类。每类之道德底事，又各有其理。其理即是普通伦理学书中，所讲之一种一种底道德。我们称之为诸德。就我们讲哲学之立场说，这些诸德，本可以不讲，不过为说明上述之理论，我们于下文亦略讲诸德。我们并不是为讲诸德而讲诸德。我们是为说明我们上述之理论而讲诸德。我们讲诸德，只是一种举例之意。

中国旧日讲五伦五常。五伦是一种社会制度；我们现在不讲社会制度，更不讲某种社会制度，所以对于所谓五伦，应置不论。五常是我们此所谓诸德。此诸德不是随着

某种社会之理所规定之规律而有，而是随着社会之理所规定之规律而有。无论何种社会之内必须有此诸德。所以可谓之常。

五常即所谓仁义礼智信。严格地说，礼并不是一德，不过我们姑从旧说，附带说之。

一社会若欲成为一完全底社会，其中之分子，必皆“兼相爱，交相利”。此可以说是社会之理所规定之规律中之最主要底一规律。实际底社会，没有完全能达到此标准者，然必多少近乎此标准。若其完全不合乎此标准，则是此社会完全不依照社会之理所规定之一主要规律；若其不完全依照此，则此社会即不成其为社会，即根本不能存在。“兼相爱，交相利”，是墨子于《兼爱》篇中所说者。墨子在《兼爱》篇中从功利主义底，实用底观点，说明兼爱所以必要。我们并不赞同墨子的功利主义底观点，不过墨子所说，可以证明一社会中之人之“兼相爱，交相利”，是其社会所以能组成之一主要条件。

“兼相爱，交相利”，是一种道德底事。此种道德底事，即是属于仁之类之事。用朱子的说法，仁是“爱之理”。仁之事，即是爱人，即是利他。这种对于仁之说法，或有不以为然者，但我们用这个意思，可以将旧说中对于仁之说法，全综合起来。

“仁者爱人”，孔子本有此说。又以“能近取譬”为“仁之方”。朱子注说：“譬，喻也；方，术也。近取诸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”（《〈论语·雍也〉注》）孔子所说忠恕之道，是“仁之方”，即行仁之方法。“己

欲立而立人，己欲达而达人”是忠；“己所不欲，勿施于人”是恕。忠恕之相同处，即是“推己及人”。忠从推己及人之积极方面说；恕从推己及人之消极方面说。推己及人，即是爱人，即是利他。

孟子说：“人皆有不忍人之心。”又说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。”“恻隐之心，仁之端也。”不忍人之心，即恻隐之心；亦即是爱人之心。人皆有此心，故能推己及人。孟子说：“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼”；“言举斯心加诸彼而已。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣”。仁人即是能本其不忍人之心，推其自己之所为，使他人亦能如此。如齐宣王好色好货，孟子说：如能于此“与百姓同之”，即可行王政，行仁政。孟子说仁，其主要底意思，与孔子同。

程明道说：“医书言手足痿痹为不仁；此言最善名状。仁者与天地万物为一体。认得为己，何所不至。”如此说仁，仁已不只是我们所谓一种德，而是一种精神状态。有此种精神状态者，觉天地万物与其自己为一体，别人所感者，他均感之。此比推己及人尚须“推”者，又进一层。如此说仁，可以说，仁者不仅爱人；但却不能说，仁不是爱人。关于仁之此义，于第十章中，另有详说。

程伊川说：“仁者，天下之公，善之本也。”又说：“只为公则物我兼照故仁；所以能恕，所以能爱；恕则仁之施，爱则仁之用也。”（《近思录》卷二引）公与私相对，爱人者无私，至少亦不重私。所以说：“仁者，天下之公。”我们所谓道德底行为，以维持社会之存在，为其要素；一社会中之分子之“兼相爱，交相利”，是一社会所以能存在之

一基本条件，所以仁亦是善之本。

伊川所谓善之本之意义，比我们此所讲者为多。不过就我们的立场说，我们亦可如此说。由上所说，所谓仁，如作一德看，是“爱之理”。爱是事，其所依照之理是仁。

七、义，中，经权，王霸

人在某种社会中，如有一某种事，须予处置，在某种情形下，依照某种社会之理所规定之规律，必有一种本然底，最合乎道德底，至当底，处置之办法；此办法我们称之曰道德底本然办法；此办法即是义。伊川说：“在物为理，处物为义。”朱子说：“义，宜也。是非可否，处之得宜，所谓义也。”（《语类》卷九十五）朱子又说：“日用事物之间，莫不各有当行之路。”（《〈中庸〉注》）此当行之路，亦即是义。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”人心即不忍人之心，人路即当行之路。此当行之路，亦是本然底。于此我们又须指出，此当行之路，亦是依照某种社会之理所规定之规律而规定者，在一种社会中，某种事有某种道德底本然办法，但在另一种社会中，某种事可有另一种道德底本然办法。在一种社会中，人遇某种事有某种当行之路，但在另一种社会中，人遇某种事，可有另一种当行之路。这些办法，这些路，俱是本然底；但可以各不相同。虽各不相同，但对于其社会中之人，俱是义。

朱子说：“事中自有一个平平当当道理，只是人讨不出。”（《语类》卷八）此所谓平平当当道理，即我们所谓道德底本然办法。若能见此本然办法，而依之以办此种事，

则无论何人办，其办法均是一样。朱子说:“尧老，逊立于舜，教舜做，及舜做出来，只与尧一般。此所谓真同也。孟子曰：‘得志行乎中国，若合符节。’不是只恁地说。”（《语类》卷十）一部分儒家之理想底圣人，即能见各种人事之道德底本然办法，而依照之以办事者。所以无论先圣后圣，遇某种事，其办之之办法，能“若合符节”。

某种事之道德底本然办法，必是其恰到好处之办法，就其恰到好处说，则谓之中。中者无过或不及。有过或不及，则均不是恰到好处。在某种社会内，在某种情形下，某种事有某种至当底办法。但在另一种社会内，在另一种情形下，某种事又有另一种至当底办法。在各种社会内，各种情形下，各种事之至当办法，可以不同，所以说中，必兼说时，所谓时中。但此并不是说，本然底办法，可以随便变易；而是说，在各种社会内，在各种情形下，各种事自有各种道德底本然办法。

孟子说:“执中无权，犹执一也。所以恶夫执一者，为其贼道也，执一而废百也。”执一即固执一办法，以应不同底事变。执一是不可底，所以执中须有权，方能随时应不同底事变。但此并不是说，我们所谓道德底本然办法，可有变动，此只是说，在不同底情形下，对于不同底事变，自有不同底本然办法。汉儒讲所谓经权，照他们底说法，经者，一种事之一定不变底办法；权者，一种事之通融底办法。此通融底办法，虽不合乎经，而却合乎道；所以说：“反经而合乎道曰权”。照我们底说法：只有经，没有权。若有某种事，在某种情形下，须通融办之方“合乎道”，则此通融底办法，即是道德底本然办法；此即不是权；此

即是经；此外更无经。

朱子说："至善者事理当然之极也。"（《〈大学〉注》）上所说道德底本然办法，及当然之路，无论从宇宙底观点看，或从社会底观点看，均是至善底。本然至当底办法，及当行之路，均是理。依照此办法而有之实际底办法，依照此当行之路而行之实际底行为，均是此理所有之类中之实际底事。从宇宙的观点看，一类事所依照之理，对于其类中之事说，均可说是至善底。而此所谓至当及当行，又俱是从道德方面说底，所以此所说至当底办法，及当行之路，从社会的观点看，亦是至善底。

普通以为，王阳明以为，道德上底至善及中，乃以我们的心为标准。我们以上所主张，似与阳明大相径庭，其实亦不尽然。阳明说："至善者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。"（《大学问》）照上所说，阳明之意，亦不过是说，我们有良知；我们的良知，遇见事物，自然而然知其至当处置之办法。我们只需顺我们的良知而行，不需拟议增损，自然无论处置何事，轻重厚薄，无不合宜，即所谓得"天然之中"也。究竟我们是否有如此底良知，现姑不论。我们只问：此所谓至当处置之办法，或所谓"天然之中"，本是本然底有，不过我们的良知能知之？抑或是此所谓至当或"天然之中"，不是本然底有，而是我们的良知所规定者？若是我们的良知所规定，我们的良知于作此规定时，

是随便规定，抑系于某种情形下，对于某种事物之处置，必作某种规定？我们不能说，我们的良知可随便规定，因为如果如此，则即没有一致底道德底标准；逻辑上不能如此说；事实上亦无人如此主张。如说我们的良知，于某种情形下，对于某种事物之处置，必作某种规定，此即无异说，于某种情形下，对于某种事物之正当底处置，自有一定底，无论何人，苟欲于此求至当，必用此办法。此即无异说，所谓至当或“天然之中”，本是本然底有，不过我们的良知能知之。至于所谓“不能拟议增损”，是说，我们对于所谓至当或“天然之中”，不能拟议增损？抑是说，对于我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，不能拟议增损？若是前说，我们亦正如此主张。所谓至当，若是至当，即永是至当；所谓“天然之中”，若是天然之中，即永是天然之中，决不能“有拟议增损于其间”。若是后说，则我们不能赞同，因我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，不但可有错误，而且事实上常有错误，所以我们对之，不能不有拟议增损也。此拟议增损，无论有多少，并不是对于所谓至当，或“天然之中”有拟议增损，而只是对于所谓至当或“天然之中”之知识有拟议增损。对于所谓至当或“天然之中”，是不能有拟议增损底，正因有不能拟议增损之至当或“天然之中”以为标准，所以我们对之之知识，可有拟议增损。阳明一派的主张，以为我们对于所谓至当或“天然之中”之知识，若是良知所知，亦是不可拟议增损底。假如我们承认，我们有如阳明所说之良知，我们当然亦如阳明所主张。不过我们只说，我们有知，可以知所谓正当或“天然之中”，但此知可有错误，而且事

实上常有错误。我们有知；此知亦可说是相当地“良”；但不是如阳明所说那样地“良”。

我们说，所谓至当或“天然之中”，是本然底；一般人见此说，多以为我们此说要抹杀人事中之主观底成分。此“以为”是错误底。我们所说，只是说，如于某种情形下，有某种事，无论何人如欲对之作一至当底处置，他必须如此办。此正如我们说，红色或美味是客观底，并不是说，红色或美味不涵蕴人之眼及嘴，亦并不是说，若事实上无人之眼及嘴，亦可有实际底红色及美味。我们只是说，一种物有一种底结构；此种结构，如人之眼遇之，此人即必须说：此是红色。关于美味亦是如此。此点于第八章中，亦论及之。

我们于以上说“道德底”本然办法，因为在某种情形下，某种事，若不从道德底观点，而从别底观点看，则可有别底本然办法。有许多种事，若从道德底观点看，其至当底办法是如此；但自另一观点看，如从事功之观点看，则可另有一种至当底办法；照此办法，可使某方面有最大底成功。此种本然办法，我们称之为功利底本然办法。此两种本然办法，可以相合，但不必相合。照传统底说法，依照道德底本然办法以办事者，是圣贤；依照功利底本然办法以办事者，是英雄。在政治上说，政治上底各种事亦皆有其道德底本然办法，及功利底本然办法。依照道德底本然办法，以办政治者，其政治是王。依照功利底本然办法，以办政治者，其政治是霸。政治上之道德底本然办法，必是合乎全社会之利益者；而其功利底本然办法，则多是为社会之某方面的利益；此二者可相合而不必相合。儒家

贵王贱霸。从道德底观点看，无论何人，皆应贵王贱霸。

朱子与陈龙川，有关于王霸之辩论，朱子与龙川书，以为："亘古亘今，只是一理，顺之者成，逆之者败，固非古之圣贤所能独然，而后世之所谓英雄豪杰者，亦未有能舍此理而有所建树者也。"不过圣贤，"彻头彻尾，无不尽善"；而后来所谓英雄，则只能与理"暗合"；"而随其分数之多少，以有所立，然其或中或否，不能尽善，则一而已。来谕谓三代做得尽，汉唐做得不尽者，正谓此也。然但论其尽与不尽，而不论其所以尽与不尽，却将圣人事业，去就利欲场中，比并较量，见有仿佛相似，便以为圣人样子，不过如此。则所谓毫厘之差，千里之缪者，其在是矣。"（《答陈同甫书》，《文集》卷十六）照旧说，三代之政治是王，汉唐之政治是霸。陈龙川以为三代汉唐之政治之分，在于三代做得尽，汉唐做不尽。朱子亦承认此点，但主张须论其所以尽与不尽。圣人事业，是从所谓天理出发，英雄事业，则是从所谓利欲出发。此正是我们以上所说者。不过此出发点既不同，则自此出发后，圣贤依照上所谓道德底本然办法，以办政治，英雄则依照上所谓功利底本然办法，以办政治，其所依照之本然底办法，既系完全两套，则其政治，自亦不同。所以王与霸完全是两种政治，而不是一种政治之有做得尽，或做不尽者。

八、礼

一部分儒家之理想底圣人，其一特点，即是对于事之处置，皆得其宜，亦即是皆合乎义。所谓"不思而得，不

勉而中”。（《中庸》）所谓“随所意欲，莫非至理”。（《论语·为政》“七十而从心”朱子注引胡氏说）圣人将人在社会中所常有之各种事之至当处置底办法，定为规则，使人遵行。此即是礼。程明道说：“礼者非体之礼，是自然底道理也。今容貌必端，言语必正者，非是道独善其身，要人道如何，只是天理合如此。本无私意，只是个循理而已。”（《近思录》卷四引）朱子说：“这个典礼，自是天理之当然，欠他一毫不得，添他一毫不得。惟是圣人之心，与天合一，故行出这礼，无一不与天合，其间曲折厚薄浅深，莫不恰好。这都不是圣人自撰出，都是天理决定，合著如此。后之人此心未得似圣人之心，只是将圣人已行底，圣人所传于后世底，依这样子做；做得合时，便是圣人。”（《语类》卷八十四）又说：“礼仪三百，威仪三千”，“不是强安排，皆是天理之自然”。（《语类》卷七十四）究竟事实上有如此之圣人否，有如此之合理底礼否，乃另一问题，而事实上各种社会内之“制礼作乐”者，其所希望达到之标准，则固皆系如此。

旧说，礼有许多种类。如从一人生活之观点分，则礼有所谓冠婚丧祭。如从社会活动之观点分，则礼有所谓吉凶军宾嘉。然无论从何观点，以为礼分类，礼总是社会中之事。若只有一人，即无有礼。

某种社会内，有某种社会之礼。其礼可以绝不相同，而其意则一。各种社会内之礼，均是以合理为目的，不过其所拟合之理，可各不相同。“公说公有理；婆说婆有理。”实是都有理。

九、智，良知

我们说，我们有知，能知所谓至当或“天然之中”，不过可有错误，且事实上常有错误。对于道德之知识，所依照之理，即是智。孟子说:“智者，知此者也。”又说:“是非之心，智之端也。”合乎所谓至当或“天然之中”者为是；不合乎此者为非。人对于所谓至当或天然之中，愈能知之无错误，其智即愈大。阳明说，“知善知恶是良知”。良知即我们的知之智者；我们的知愈良，即我们的知愈智。

十、信

有以为信者，诚也。孟子说四端，不及信。朱子说：“程子曰：‘四端不言信者，既有诚心为四端，则信在其中矣。’愚按四端之信，犹五行之土，无定位，无成名。而水火金木，无不待是以生者。故土于四行无不在，于四时则寄王焉。其理亦犹是也。”（《〈孟子·公孙丑上〉注》）如此说，则所谓信者即以诚行仁义礼智也。此说亦可通，但不必如此说。我们尽可取普通所谓信之意义；即此意义，即可见信之所以为常。一社会之所以能成立，靠其中之分子之互助。于互助时，此分子与别一分子所说之话，必须可靠。此分子所说之话，必须使别一分子信之而无疑。我于此写文而不忧虑午饭之有无，因我信我的厨子必已为我预备也。我的厨子为我预备午饭，因信我到月终必与之工资也。此互信若不立，则互助即不可能，即此小事，

即不能成。若在一社会之内，其各分子所说之话，均不可靠，则其社会之不能存在，可以说是“无待蓍龟”。人必有信，不是某种社会之理所规定之规律，而是社会之理所规定之规律。孔子说：“自古皆有死，民无信不立。”

照程朱的旧说，此五常即是人所有之人之性之内容。人所有之人之性是俱生底。人之性中有仁，所以人有恻隐之心；人之性中有义，所以人有羞恶之心；人之性中有礼，所以人有辞让之心；人之性中有智，所以人有是非之心。信则如“五行之土，无定位，无成名”，如上所引朱子所说。仁义等是性，是未发；恻隐，羞恶等是情，是已发；而心则包已发未发，所以说“心统性情”。此是程朱对于孟子所说四端之解释。照我们的看法，凡无论何种社会，所皆须有之道德，其理可以说是为人之理所涵蕴。依照人之理者，其行为必依照此诸道德之理。不过此诸道德都是什么，则哲学不必予以肯定。程朱说五常即是人所有之人之性之内容，即是人之理之内容，则对于人之理之内容，肯定过多，可以不必。

第七章　义　　理

一、何 为 义 理

旧说将学问分为三部分，即所谓义理之学，辞章之学，考据之学；我们现在所谓义理之意义，大致与旧说所谓义理相同，不过亦大致相同而已。照我们的说法，有本然底义理，有本然底说底义理，有实际底说底义理。

义理可以说是理之义。一理可涵蕴许多别底理。此理所涵蕴之理，即此理之义；此理涵蕴许多理，即此理有许多义。例如人之理涵蕴动物之理，生物之理，理智之理，道德之理等。凡此皆是人之理之义。又例如几何学中所说关于圆之定义等，亦均是圆之理之义。理之义即是本然底义理。

说底义理，即是说本然底义理之理论，例如说圆之理之义之理论，即是说底义理。说底义理之实际地为人所说者，是实际底说底义理。实际底说底义理所依照之理，是本然底说底义理。例如尤可利所讲之几何学是实际底说底义理。尤可利所讲之几何学所依照之理，是本然底几何学，此本然底几何学是本然底说底义理。又例如义理是义理，

上所谓义理之学是说底义理。朱子等所讲之义理之学是实际底说底义理，朱子等所讲之义理之学所依照之理，是本然底义理之学，本然底义理之学是本然底说底义理。

二、是　非

本然底说底义理即是真理，而且是绝对底真理。实际底说底义理，如与本然底说底义理相合，亦是真理，亦是绝对底真理。不过我们于本章中不用真理一名，因为我们若用真理一名，恐与我们所说与气相对之理相混。我们所说与气相对之理，真正可以说是真理。

因此有关于几个字底问题，我们须先解决。在中国言语中，真字及假字皆有两个意义，都是我们所常用者。我们说：这个桌子是真底，不是假底。我们亦可说“这个桌子是真底不是假底”这一句话是真底不是假底。此两处所谓真及假之意义，完全不同。我们于本书中所谓真际之真，大致是就真之前义说。我们说“大致”，因为就此所举例中，真即是真实，而真际之真，则可以只是真而不是实。在此所举例中，真之后义，即普通所谓真理之义。为分别起见，我们于此用是非二字，以指上例中真假二字之后义。《庄子·齐物论》说：“言恶乎隐而有是非。”《墨经》说：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”(《经说下》)《小取》篇亦说：“夫辩者，将以明是非之分。”上例中真假二字之后义，古人即谓为是非。

有人以为是非是相对底，有以前是而以后非者；又有以前非而以后是者。有在此是而在彼非者；又有在彼非而

在此是者。道家最注意此点。《庄子》说:"仁义之端，是非之途，纷然淆乱。吾恶能知其辩。"(《齐物论》)郭象说:"是若果是,则天下不得复有非之者也；非若果非，亦不得复有是之者也。今是非无主，纷然淆乱，明此区区者，各信其偏见，而同于一致耳。"(《〈齐物论〉注》)墨家主张有绝对底是非，《墨经》说:"辩，或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当，不俱当，必或不当。"(《经说上》)如有相反之二说，则必有一当，有一不当；当者是而不当者非；所谓"当者胜也"。

三、本然命题与实际命题

一说如何可谓之当，《墨经》未说。我们亦主张是非是绝对底，我们亦说：说之当者是而不当者非。照我们的说法，所谓当者，就一普遍命题，或一种理论系统说，即是一实际底说底义理与一本然底说底义理相合。就一特殊命题说，即是一说底命题与一事实相合。

凡命题都是说底。命题之实际地为人所说者是实际底命题。凡命题皆依照命题之理。此外，就普遍命题说，一个实际底命题所依照之理，是一个本然底命题。就普遍命题说，命题之所说者是义理。本然底命题是本然底说底义理。实际底命题是实际底说底义理。实际命题如与本然命题相合者，为是底命题，否则为非底命题。例如我们说：人是有理智底。此是一实际命题，亦即一实际底说底义理。如人之理涵蕴理智之理，则即有此本然底义理，即有一本然底说底义理，有一本然命题，与此本然底义理相应。

而此实际底说底义理，此实际底命题，与此本然底说底义理，本然命题，相合，即为是底。如人之理不涵蕴理智之理，则即无此本然底义理，即无“人是有理智底”之本然底说底义理，无此本然命题。如此则“人是有理智底”之实际底说底义理，实际底命题，即为非底。

一实际特殊命题，如与一事实相合，则此命题为是底，否则为非底。例如我们说：“孔子是鲁人。”如孔子是鲁人是事实，则此实际特殊命题即与之相合，即为是底，否则为非底。普遍命题是关于义理者，所以亦可称为义理命题。特殊命题是关于事实者，所以亦可称为事实命题。

如一实际普遍命题，与一本然命题相合，或一实际特殊命题，与一事实相合，则此实际命题为是。如一实际命题为是，则即永远为是。实际命题之为是者，不能成为非；实际命题之为非者，不能成为是。就此方面以观是非，则是若果是，即不得有非之者；非若果非，即不得有是之者。

如有人先以为是之实际命题而后成为非者，其原来本即不为是底，不过有人以为是底而已。例如以前人以为“地是方底”之实际命题为是，以“地是圆底”之实际命题为非。现在人以“地是圆底”之实际命题为是，以“地是方底”之实际命题为非。有人以为于此可见所谓是非是变底，相对底。其实是非是不变底，绝对底。“地是方底”之实际命题，本无事实与之相合，本来即不为是底，以之为是者，乃一时代之人的错误底见解也。若“地是圆底”之实际命题，则本有事实与之相合，本来即为是底，以之为非者亦是一部分人之错误底见解也。所以若就实际说，今以为是者，昔或以为非，此以为非者，彼或以为是，但此乃

由于人之知识不够，不是是非本来是相对底。

我们何以能知某实际命题有一本然命题或一事实与之相合，某实际命题无一本然命题或一事实与之相合?若有一全知全能底上帝，站在宇宙之外，（此说是不通底，不过姑如此说。）而又全知宇宙内之事，则所有实际命题及所有本然命题以及所有事实，皆一时瞭然于胸中；如此则自无上述之问题。但我们不过是人而已。我们既不能站在宇宙之外，又不能知所有实际命题，所有本然命题，及所有事实。我们所知之实际命题，本然命题，及事实，即就最有学问之人说，比于其总数，尚不能说是九牛一毛，太仓一粟；其比例还要小得多多。至于我们所知之实际命题，其中何者有本然命题或事实与之相合，何者无本然命题或事实与之相合，我们人亦不能一望而知。我们必须用种种方法，方能知之。

此种种方法即归纳逻辑所讲之方法，即实验论者所讲之试验逻辑所讲之方法。实验论者所讲求是之方法之程序及其性质，是不错底。我们是人，我们求是之方法，其程序是步步推索，其性质是试验底。但我们不能以求是之方法之性质，为“是”之本身之性质。我们是人，我们或者永不能有一是底实际命题，或者我们所以为是底实际命题，皆不过是我们以为如此，所以皆是相对底，可变底。但这不过是由于我们人之能力薄弱，与所谓“是”之性质，并无关系。

就人的观点说，是底实际命题之最大特色，即在其通。凡一是底实际命题，在消极方面，与别底是底实际命题，必无矛盾。在积极方面，与别底是底实际命题，必可互相

解释。此即所谓通。我们现在以“地是圆底”之实际命题为是者，即因此实际命题，与现在我们所有别底是底实际命题，不矛盾而且可以互相解释。我们以上说，一是底实际命题之为是，在于其与一本然命题或事实相合，乃是就其为是之性质说。此所说一是底实际命题之为是在于其通，乃就求是之方法说。二者所说，乃自两种观点说，所以并无冲突。

或说：用归纳法所得之结论，不能是必然底命题，而真正义理命题，是必然底；所以真正义理命题，不是用归纳法所能得到者。于此我们说，用归纳法虽或不能得到必然命题，但归纳法最后之目的，总在于找出事物所循之公律；如公律是公律，则必须是义理；如其是义理，则必须是必然底。专靠归纳法，不得证明义理之为义理。但我们之开始寻义理，必始于归纳法。即我们开始学算术，如二加二等于四，亦始于先知例证。小儿必先知两个东西加两个东西等于四个东西，然后可知，离开具体底东西，自有二加二等于四者。自义理之本然说，例证是不必要底，但就我们的知识之获得说，例证是必要底。所以归纳法虽不能予我们完全底知识，但我们的知识始于用归纳法。

或可问：实际特殊命题与一事实相合，即为是底。实际普遍命题，何不可与一义理相合即为是底?何必于实际普遍命题与其所说义理之间，加一本然命题?如一实际普遍命题与其所说义理之间，必须加一本然命题，则一实际特殊命题与其所说事实之间，又何不可加一本然命题?

为答此问题，我们需先从一实际底理论系统说起。例如人实际所讲之几何学，是一实际底理论系统。此实际底理论

系统所说者，是关于方圆等之本然义理。但此实际底理论系统所依照之理，其完全底标准，即其“极”，并不是关于方圆等之本然义理，而是最完全底一套命题，如定义定理等，最能完全表出关于方圆等之本然义理者。此最完全底一套命题，即是本然底几何学，本然底说底义理，而人实际所讲之几何学，乃此本然底几何学，此本然底说底义理，之实际底例证。此一套命题如此，此一套中之每一命题亦如此。每一实际底普遍命题，皆是一实际底理论系统之一套命题中之一命题。如此一实际底理论系统有一本然底理论系统以为之极，则此一实际底理论系统之一套命题中之每一命题，亦有一本然命题以为之极。所以是底实际普遍命题，只间接与一义理合，而直接与一本然命题合。

虽有各种本然底说底义理，而无本然底写底历史，亦无本然底历史。历史是具体底，个体底，事实之尝然，写底历史是对于尝然之记述。有尝然之理，有记述尝然之理，但没有本然底历史，亦没有本然底写底历史。因为具体底，个体底事实，不是本然底。它们的有是自然，它们的已有是尝然。自然，尝然，离不了本然；但本然之中，离开实际，专就真际说，无自然尝然。实际底特殊命题是写底历史中之命题，或自命为写底历史，如小说等中之命题。既无本然底写底历史，故亦无本然特殊命题。所以是底特殊命题，只与事实相合，而无本然命题与之相合。

一是底实际普遍命题，以其所合之本然命题为极。其极即其所依照之理。一理可有许多例证。例如我们说：“人是有死底。”此是一个实际命题。他们说：“人是有死底。”又是一个实际命题。有许多人说，说许多次，“人是有死底”，

即有许多实际命题。此许多实际命题，都是一类的物；此一类的物都必有其所依照之理。其所依照之理，即是“人是有死底”之本然命题。此本然命题即使实际上没有人说它，它亦是有底。

或可问：本然命题是否有非底；如其无非底，则所有非底命题，属于何类，依照何理？

本然命题无非底，一非底实际底普遍命题之所以为非者，即因其无本然命题与之相合也。不过它虽不与一本然命题相合，而却拟与一本然命题相合；故亦即属于其所拟与相合之本然命题所有之类。例如我们说“人是不死底”，此是一非底命题，并无一本然命题，与之相合。但此命题是说人之寿命者，它所拟与相合之本然命题，即是说人之寿命者，即是“人是有死底”之本然命题。它亦是此本然命题所有之类之实际底分子，不过不合乎其类之极而已。虽不合乎其类之极，而却拟合其类之极，所以我们仍是以其类之极为标准而批评之。我们说它为非者，正因其不合乎此标准也。它若不属此类，即不能以此类之极为标准而批评之。例如“人是不死底”之实际命题，我们只能以“人是有死底”之本然命题为标准，以说其为非。我们不能以“人是动物”之本然命题为标准，以说其为非。其所以如此者，因“人是不死底”之实际命题，本不拟合“人是动物”之本然命题也。

方底物之类中之实际底分子，可或多或少合乎其极，但没有完全不合者。但一本然命题所有之类中之实际底分子，可对于其极完全不合。完全不合乎其极者，亦属于此极所有之类，似乎不通。于此我们说，在普通情形下，一

事物完全不合某标准时，即不归入某类，因其本不拟与某标准相合也。但一实际底普遍命题则本拟与其所拟合之本然命题合，所以虽实际上不合，而亦归入其所拟合之本然命题所有之类。

或又可问：实际特殊命题以何为其极?依照何理?关于此点，我们说：有命题之理，有普遍命题之理，有特殊命题之理。实际普遍命题除依照命题之理及普遍命题之理外，又各依照其所合或所拟合之本然命题。实际特殊命题则只依命题之理，及特殊命题之理。实际特殊命题无本然命题可以依照，因其所说均是具体底，个体底，事实也。是底实际特殊命题即是合乎命题之理及特殊命题之理者。上所说一是底特殊命题是合乎一事实者；此可以说是特殊命题之理之内容，或其一部分。其不合乎此理而可以此理为标准以批评之者，即为非底实际特殊命题。

四、本然系统与实际系统

我们于上文说实际底理论系统与本然底理论系统。我们所有之每一种学问，即是一个理论系统。此诸系统亦不是人随便组织者，而是本然底义理，本来有许多系统，所以本然底说底义理亦本来有许多系统。本然底说底义理之系统，我们名之曰本然系统。实际上每一种学问皆代表或拟代表一本然系统。代表或拟代表一本然系统之实际底系统，我们称之为实际系统。

例如物理学所讲者，是关于声，光，力等之本然义理，然此等本然义理并不是物理学。物理学是一套定义公式

等，以说此等本然义理者。最完全底物理学，即是最完全底一套此等定义公式等。此即是物理学之本然系统；此系统可以说是本然底物理学。实际底物理学，即人所讲者，是本然底物理学所有之类之实际底分子。我们看见《墨经》中有说及光者，力者，我们说此是物理学；此即依物理学之本然系统说。我们说物理学有进步，此即以本然底物理学为标准而批评实际底物理学。

本然系统中所有命题，都是本然命题。所以当然都为是底。一实际底系统中则可有是底命题，可有非底命题。其是底命题愈多，则此实际底系统愈合乎其本然底系统。若其中之命题之为非底者太多，则此实际底系统，即是一非底系统。此非底系统亦归入其所拟代表之本然系统所有之类，而我们亦即以此本然系统为标准而批评之。例如阴阳家之系统中所有命题，其为非者即太多。此系统即一非底系统，此非底系统拟代表一种本然哲学系统，此非底系统，即归入一种本然哲学系统所有之类，我们亦即以此本然系统为标准而批评之。

五、哲学系统与各种哲学系统

我们说一种本然哲学系统，因为哲学系统中，又可有许多种哲学系统。我们于绪论中，提及哲学中有许多派别。一个哲学派别中之各家底哲学即是实际底某种哲学系统，实际底某种哲学系统，代表或拟代表某种本然哲学系统。

就实际，形下，方面说，有一家一家底哲学系统，如

孔子的哲学，柏拉图的哲学等。有一种一种底哲学系统，如亚力士多德的哲学，朱熹的哲学，虽是两家的哲学系统，但俱属于一种哲学系统。一种哲学系统有一类，属于一种哲学系统之一家一家底哲学系统，是其类中之实际底分子。一种一种底哲学系统之类之上又有一共类，此共类之理，即“哲学系统”或“哲学”。

“哲学”是各种哲学系统之“极”。于绪论中，我们说，我们的哲学系统，是最哲学底。此言别人或不承认，但我们说此话时，是以“哲学”为标准说者。别人不以我们为然，亦必须是以“哲学”为标准说者。我们及别人俱承认此标准，不过我们及别人对于此标准之认识，有不同而已。

就真际，形上，方面说，“哲学系统”及各种哲学系统，皆是本然底，皆本来即有，各自具备，毫无欠缺。其中或有些系统，向来尚无人讲之。若向来无人讲之，则此哲学系统，即只是纯真际底。

一个哲学家，不能凭空有一种哲学。此话的意义有两方面。一方面是从实际，形下，方面说。从此方面说，一个哲学家，必须在某种势下，方能有某种哲学系统，或方能将某种哲学系统真正发展。此所谓某种势即指哲学家所处之某种物质底，社会底，及知识底，环境说。此所谓“有”者，是就实际方面说。严格地说，应该说是，必须有某种底势，哲学家方能知某种哲学系统而讲之；或说，必须有某种势，某种哲学系统，方有人知，方有人讲。

另一方面，是从形上方面说。一个哲学家所讲之哲学系统，不是随便讲底。他不能凭他的空想，胡说八道。他

所讲之哲学系统，如果不为非底系统，在形上方面必有一本然系统，与之相合，或多少与之相合。

我们于绪论中，说哲学未说到此。因为说到此已是讲一种哲学系统。只有照我们的哲学系统，方可如此说。

对于哲学之如此底看法，宋儒，尤其程朱一派，向来持之。宋儒中多以为其所讲之道，并非其个人之创造，而乃是客观底，本有底。哲学家之任务，不过是将其所见，加以述说，然此述说之有无，与道之本身之有无，并无关系。如《周易》，邵康节，朱子，皆以为其系统是本来有底。所谓“画前有易”，正说此意。依此说，《周易》之系统，在实际方面，始于伏羲。然于真际方面，则在伏羲画卦之前，此系统已是本然有底。此所谓“画前有易”也。朱子说：“六十四卦，全是天理自然挨排出来，圣人只是见得分明，便只依本画出，元不曾用一毫智力之助。盖本不烦智力之助，亦不容智力得以助于其间也。”（《答袁机仲》，《文集》三十八）又说：“画前之易，乃谓未画之前，已有此理，而特假手于聪明神武之人，以发其秘。”（《答袁机仲》，同上）又说：“当先向未画前，识得元有个太极，两仪，四象，八卦，底骨子。”（同上）易之系统，是本然底，不是一二人凭其私意所创造。朱子又说：“天地只是不会说，请他圣人出来说。若天地自会说话，想更说得好在。如河图洛书，便是天地画出来底。”（《语类》卷六十五）所谓圣人代天立言，其意亦谓此。

宋儒这种见解，就其主要之点说，是不错底。不过宋儒的错误，在于以为只有一个哲学系统，是本有底，所以在实际方面，亦只有一种哲学是正宗，是是底，其不同乎

此者，即是异端，是错误底，非底。宋儒持此见解，所以不仅以为所谓二氏之学是非底，是异端，即程朱与陆王，亦互相指为异端。

其实是，在形上方面，本有各种底本然哲学系统。在不同底时地中，有不同底实际底哲学系统；即在同一时地中，亦可有不同底实际底哲学系统。此诸系统虽不同，但它皆可多少是各种底本然哲学系统之实际底代表。凡是实际底哲学系统，能自圆其说，能持之有故，言之成理者，都是正宗底。所谓是正宗底者，即都代表，或多少代表，一种本然哲学系统。于此都无所谓异端。

不过我们这种说法，是站在实际底一家一家底，哲学系统之上说底。我们站在实际底一家一家底哲学系统之上，见实际底一家一家底哲学系统，均是代表，或多少代表，一种本然哲学系统，于此我们说他们都是正宗底，都无所谓异端。但我们若站在一家底哲学系统之内，则只能见此一家底哲学系统而不见其余，则亦只以为只此一家底哲学系统是正宗底。各哲学家皆站于其自己的一家底哲学系统之内，即各以为其自己的系统是正宗底，不独宋儒如此也。我们于上文所以特别说宋儒错误者，因为照宋儒的哲学，尤其是程朱一派底哲学，他们应该还有一种站在实际底一家一家底哲学之上，对于哲学之看法，而他们没有。所以我们说他们错误。

上文谓，只要一家底哲学系统能自圆其说，能持之有故，言之成理，即是正宗底，是就人的观点说。若就宇宙或天之观点说，则宇宙或天本有许多方面，因此本有许多可能底理论系统与之相应。此与之相应之许多可能底理论

系统，对于哲学说，即是各种本然哲学系统。一哲学家对于哲学之某方面，特别注意，因之对于某种本然哲学系统，有所知，将其所知，实际地用文字写出，或用言语说出，即是一家底哲学系统。此是就宇宙或天之观点说，若自人之观点说，则我们所以能知其是正宗与否，即在其是否能自圆其说，是否能持之有故，言之成理。

六、从哲学看宇宙及从宇宙看哲学

或可问：在绪论中，我们说哲学是从分析经验，分析实际底事物入手，由分析实际底事物而知实际，由知实际而知真际。由此则哲学是以真际为其研究之对象。但若此章所说，则哲学又有其本然系统，则似哲学又以其本然系统为其研究之对象。此二说恐有冲突。

关于此点，我们可以说，于此章中，我们并没有说，哲学以其本然系统，为其研究之对象。我们于绪论中，是在哲学内讲哲学，于本章中，是在哲学外讲哲学。我们在本章所讲者，仍是哲学，不过此哲学是在哲学外讲哲学之哲学。在绪论中，我们在哲学内，讲哲学所以别于其他学问者，并说其研究之对象，下手之方法。在如此说时，及以后，我们讲理讲气时，我们是从哲学的观点看宇宙。在本章中，我们的观点，完全不同。在本章中，我们是从宇宙的观点看哲学。从宇宙的观点看，哲学亦是一类物，人之哲学底活动亦是一类事。哲学之一类物，亦有其理，此即哲学之所以为哲学者，即哲学之本然系统。哲学之一类物中，又可分有许多别类，此即哲学中之各派别。此许多

别类又各有其理，即各哲学派别所代表或所拟代表之各种本然哲学系统。每一派别中之哲学家所讲之哲学系统，即依照其派别之本然系统者，亦即其本然系统所有之类之实际底分子。每一类哲学，皆依照“哲学”，但有依照多者，有依照少者。我们于绪论中说，我们的哲学是最哲学底哲学，意即是说，我们此派的哲学，是最依照“哲学”者，最依照哲学之本然系统者。我们的新理学与程朱的旧理学，俱属于此所谓我们此派，但我们的新理学，较旧理学更依照此派哲学的本然系统。

以上所说之诸分别，朱子似未十分看清。朱子说：“今之学者，自是不知为学之要。只要穷得这道理，便是天理。虽圣人不作，这天理自在天地间。天高地下，万物散殊，流而不息，合同而化，天地间只这个道理，流行周遍，不应说圣人不言，这道理便不在。这道理自是长在天地间，只借圣人来说一遍。且如易，只是一个阴阳之理而已，伏羲始画，只是画此理，文王，孔子，皆是发明此理。”（《语类》卷九）在此段话中，朱子，或记录此话者，未将本然义理，及本然底说底义理，即与本然义理相应之许多可能底理论，分别清楚。本然义理当然是“长在天地间”。与之相应之许多可能底理论，亦是“长在天地间”，所谓“不应说道，圣人不言，这道理便不在”者，应指此许多可能底理论说。照上所述“画前有易”之说，伏羲所画是画前之易，不是“阴阳之理”。画前之易，是与阴阳之理相应者，而不即是阴阳之理。照他们的说法，应该说，有“阴阳之理”，有“画前之易”，有伏羲所画之易。“画前之易”是与阴阳之理相应之本然系统。伏羲所画之易，是“画前

之易"之实际底代表。

或可问：在绪论中，我们说哲学开始于分析经验，分析之所得，又须以名言说之，在真际中，既无经验，何所分析？亦无名言，何以说之？若说有本然哲学系统，则此所说，岂非需要改变？

照我们的看法，此并不需改变。对于本然哲学系统，我们只就可能底经验，可能底分析，可能底名言说。若无实际底人，自亦无实际底经验，无实际底分析，无实际底名言，然亦无实际底哲学。我们说：红色是某种长度光波刺激某种眼，有此某种眼者所感觉之颜色。实际上可无某种长度光波，可无某种眼，可无有此某种眼者，但此对于红之所以为红，并无关系，对于红之所以为红，仍可如此说。关于哲学，亦正如此。

七、哲学与道统

或又可问：有以为哲学亦是随社会之组织而变者，有某种社会，即有某种哲学；此于以上所说，有本然哲学系统之说，似亦不合。

对于此问题，我们可以说，无论我们承认哲学是否随社会之组织而改变，于我们以上所说本然哲学系统之说，并无关系。因为我们本来承认有许多本然哲学系统，而且我们亦说，必在某种势下，一种哲学系统，方可有人知，有人讲。因某种社会之实际底有，某种哲学系统亦成为实际底有，照我们的看法，此是并无不可底。不过大概随某种社会之实际底有而有之新哲学，多是社会哲学，并不是

哲学。每一种社会组织，必有其理论底解释；此即其社会哲学。一种社会之社会哲学，亦常有一种哲学为其理论底根据。如其如此，则此种哲学，即为此种社会之理论底靠山，亦即为此种社会之道统。我们旧日以孔子之道为道统。站在以孔子之道，或如孔子之道，为道统之社会制度内，孔子之道，或如孔子之道，是唯一底道统。但站在各种社会制度之上看，孔子之道，或如孔子之道，亦是一道统，但不是唯一底道统。

还有一点，一种社会哲学所引以为理论底根据之哲学，大概在实际上并不是全新底。例如为共产主义底社会之道统之辩证唯物论，其唯物底及辩证底成分，皆是自古代以来即有者。我们于绪论中说，自古代以后，没有全新底哲学，亦仍是可说底。

或可说，自古代以后，没有全新底哲学者，因人不易有新经验也。如有一新社会，则人可有新经验，有新经验，可否有全新底哲学？

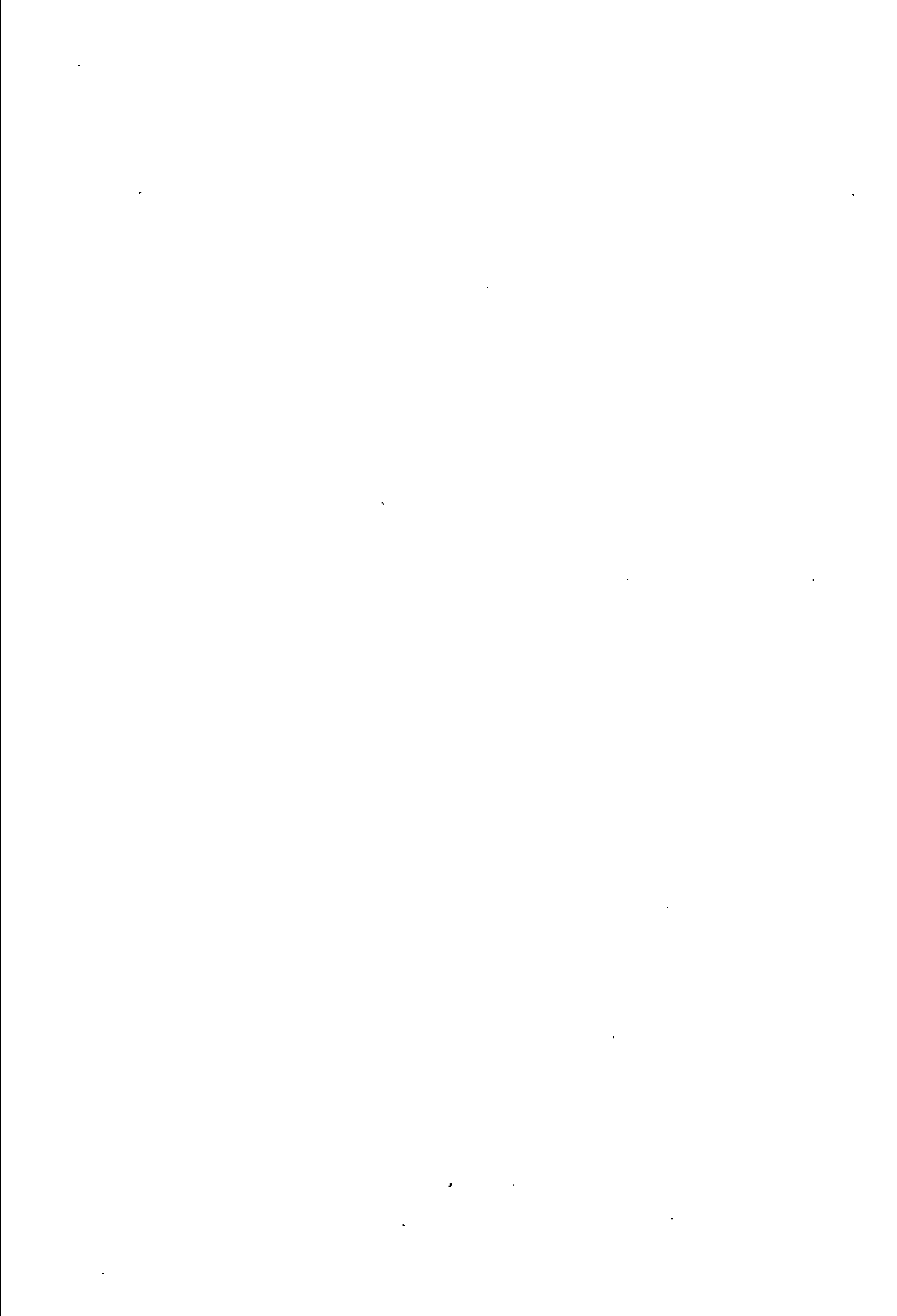
在一新社会内，人可有新经验，自可有较新底哲学。但此新经验只是关于人之社会底经验。人在他方面之经验，例如佛家所说生老病死等，关于人生全部者，仍不能有大改变。所以只能有较新底哲学。我们不敢说，所有底各种本然哲学系统皆为我们所已知；或者还有很多种本然哲学系统，为我们所尚未梦见者。但人若没有关于人生全部之全新底经验，人对哲学之知识，大概是不能有全部底改变，此是可以说底。

选自《三松堂全集》(第四卷)，
河南人民出版社，1986年8月第1版

新　事　论

（中国到自由之路）

（节选）



第一篇　别　共　殊

荀子说:“类不悖，虽久同理。”(《非相》) 荀子所谓理，与我们所谓理，其意义不必同，不过这一句话，我们可借用以说我们的意思。某一类的事物，必有其所以为某类的事物者，此所以为某类的事物者，为属于此某类的事物所同有，即此类之理。一类事物之理，即一类事物之类型。凡属于某一类之事物，必皆依照某一理，或亦可说，凡依照某一理之事物，皆属于某类。所以“类不悖，虽久同理”。

凡属于某一类之事物，必皆依照某理，有某性。所谓性，即属于某一类之事物所依照于某理者。

一件一件底事物，我们称之为个体。一个个体，可属于许多类，有许多性。例如张三李四，是两个个体。张三是人，是白底，是高底；他即属于此三类，有此三性。李四是人，是黑底，是低底；他即属于此三类，有此三性。此不过举例说，其实张三，李四，所属于之类，所有之性，皆是很多很多底，可以说是不知有许多。每一个体所有之许多性，各不相同。所以个体是特殊底，亦称殊相。而每一类之理，则是此一类的事物所共同依照者，所以理是公共底，亦称共相。

我们可把一件事物当成一个体而叙述其所有之性，或其所有之性之某部分。此等叙述是历史。我们亦可把一件事物当成一某类之例，而研究其所以属于此某类之某性。此等研究是科学。例如我们可把张三当成一个体而叙述其所有之性，或其所有之性之某部分，如说张三是人，张三是白底，张三是高底等。此等叙述是历史。我们亦可把张三当成一是人底生物之例，而研究其生理。此等研究即是科学，或更确切地说，即是生理学。

科学中所讲者都是关于某类之理论，而不是关于某个体之历史。例如医学中讲各种病，如伤寒，疟疾等。其讲伤寒，乃伤寒一类之病，并不是张三或李四患伤寒之历史。他间或亦讲张三或李四患伤寒之历史，然其讲此历史，并非以其为历史而讲之，而是以其为伤寒一类之病之例而讲之。在实际上张三或李四所患之伤寒病，其细微曲折之处，不必尽同，但均有伤寒病之所同然者。此伤寒病之所同然者，即医学研究之对象。医学研究伤寒病之所同然者，故其所有理论，可适用于实际上任何人所害之伤寒病。

知从类的观点以观事物，我们谓之为知类。科学虽不仅止是知类，而知类是科学所必有之一基本底条件，是一切科学所同然者。

我们可从特殊的观点，以说文化，亦可从类的观点，以说文化。如我们说，西洋文化，中国文化等，此是从个体的观点，以说文化。此所说是特殊底文化。我们说资本主义底文化，社会主义底文化等，此是从类的观点，以说文化。此所说是文化之类。讲个体底文化是历史，讲文化之类是科学。

我常说，在中国历史中，汉人最富于科学底精神。这是一句很骇人听闻底话，因为照有一部分人的说法，汉人在许多方面底见解，都是反科学底。我承认汉人在许多方面底见解，是与现在底科学不合。汉人在许多方面底见解，以现在底科学，或即以现在人的常识观之，都可以说是荒谬绝伦。不过这些都是就汉人在许多方面底见解之内容说。科学本来是常在进步中底，无论何时代的人所有对于自然之知识，都有与已进步底科学不合之可能。若其不合太甚，则自己进步底科学之观点看，都是荒谬绝伦。但此亦是就此等知识之内容说。此等知识之内容，虽可以说是荒谬绝伦，而其形式则不妨仍是科学底。此所谓形式，即指一切科学底知识所同然者。一知识如其有一切科学底知识所同然者，即是科学底。如一人，或一时代之人，其知识有一切科学底知识所同然者，或求使其知识有一切科学底知识所同然者，我们即说，此一人，或此一时代之人，有科学底精神。

关于汉人之富于科学底精神，有几点可说。此几点中，有几点我们已于别处说过（见《新理学》绪论）。现在只说一点；此一点即是：汉人知类。

汉人之历史哲学或文化哲学，以五道，三统，三世等理论，说明历史或文化之变迁者，就其内容说，有些亦可说是荒谬绝伦。不过他们的看法，却系从类的观点，以观察事物者；就此方面说，汉人知类，汉人有科学底精神。

汉以前有许多不同底文化，若从特殊的观点看，或从历史的观点看，我们可以说：汉以前有殷人的文化，有周人的文化，有楚人的文化等。但有一部分底汉人不从此观

点看，他们不从此观点以讲文化。他们不讲殷人的文化，周人的文化等，而讲金德底文化，木德底文化，水德底文化，火德底文化，土德底文化，或黑统底文化，白统底文化，赤统底文化；这些文化都是所谓文化的类型，与什么人无关。殷人可以是金德底文化，白统底文化，但金德底文化，白统底文化之实际底有，则并不限于殷人；我们可以离开殷人，可以离开任何人，而讲金德底文化，白统底文化。此正如张三或李四的病可以是伤寒，但伤寒之实际底有，则并不限于张三或李四。我们可以离开张三或李四，可以离开任何人，而讲伤寒。讲金德底文化，白统底文化，或伤寒，是讲历史哲学，文化哲学，或医学。讲殷人的文化，周人的文化，或张三李四的伤寒病，是讲历史。汉人眼见有许多不同底文化，能从类的观点，将其分类，离开殷人，周人等，而专讲各类文化之类型；此即是有科学底精神。

从类的观点以观事物者注重同；从特殊的观点以观事物者注重异。从类的观点以观事物者，亦说异，不过其所说之异。乃各类间之异，而不是一类中各事物之异。但一类中各事物之异，正从特殊的观点以观事物者所注重者。例如医学讲伤寒病，固亦须说伤寒病与别底发热病之异，但患伤寒病之张三李四间所有之不同，医学并不讲之。但讲张三李四之历史，或其患病之历史者，其所注重，正是张三李四间之异。汉人不讲殷人的文化，周人的文化等，而专讲金德底文化，黑统底文化等，正是不讲一类中各事物之异，而只注重其同。

《礼记·礼运》说，有大同之治，有小康之治；此亦

是说有此二种文化类型。公羊《春秋》家说有衰乱世，有升平世，有太平世；亦是说有此三种文化类型。就内容说，《礼运》及公羊家之说，比五德说或三统说，较为合于现在人之常识，所以现在人对于《礼运》，公羊家之说，常加称道。但就其皆注重于文化类型说，《礼运》，公羊家之说，与五德三统之说，是一致底。

自汉以后，中国人所见者，只是一种文化，所以对于汉人所有关于文化之理论，不感兴趣，因为他们并没有关于文化方面底问题。及至清末，中国人又看见许多不同底文化，在文化方面，又起了问题，因此对于汉人所有关于文化之理论，又发生兴趣。清末公羊家之学之所以大盛，此是其一重要底原因。

清末人用汉人所说对于文化之分类，以分别其所见之不同底文化。照康有为的说法，"欧美各国"的文化是白统，服色尚白，正朔建子。俄罗斯，回教的文化是黑统，正朔建丑。这些说法，当然是可笑底附会。我们若照样附会起来，我们可以说，资本主义底文化是白统，共产主义底文化是赤统，法西斯主义底文化是黑统。这说法虽亦是可笑底附会，但似乎比康有为所说，还有根据些。

汉人亦有将文化分为文质二种者。公羊家亦说文家，质家，清末人亦有说，所谓西洋文化，是属于质家，中国文化是属于文家者。例如西洋人对于国君，直称其名，中国人对于国君，则讳其名。清末人以为此即文质二家之分之一例。

这些说法，我们现在看来，都是可笑底附会。但是有一点，我们不可不注意者，即是清末人亦是从类的观点，

以说文化。就他们所说之内容说，他们所说是可笑底附会。但是他们知类。他们不注意于一类中底事物间之异而只注意其同。他们不说，中国与西洋，有什么本来底不同，如所谓国民性等。中国与西洋之不同乃由于其所属于之文化类不同。如中国人因文敝而改行质家之法，则中国与西洋即无不同。如西洋人因质敝而改行文家之法，则西洋与中国亦无不同。这种看法，离开其内容说，是不错底。

自民初以来，我们对于西洋之知识，日益增加，渐知所谓西洋文化，决不是一个什么“德”，一个什么“统”，或一个什么“家”所能尽。清末人这种看法，就其内容看，遂成为可笑底附会，而民初人之知识，又不能用别底标准，以为文化分类。他们于是尽弃清末人所说，不但弃其所说，而并弃其看法。他们知清末人之错误，而不知其错误在于何处，遂并其不错误者而亦弃之。这是民初人的错误。

民初以来，一般人专从特殊的观点，以看所谓西洋文化。他们所谓西洋文化，是“西洋”文化，此即是说，是个特殊底文化。这个特殊底文化，在他们面前，好象是一个“全牛”，其中条理，他们看不出。他们常说，中国人如何如何，西洋人如何如何。好象在他们的心目中，中国人之是如何如何，是因为其是中国人；西洋人之是如何如何，是因为其是西洋人。他们似乎不知，至少是不注意，中国人之所以是如何如何，乃因中国文化在某方面是属于某类文化；西洋人之所以是如何如何，乃因西洋文化在某方面是属于某类文化。譬如张三因患伤寒而发烧，李四因患疟疾而发冷。张三之发烧，乃因其是患伤寒病底人，并不是因为他是张三。李四之发冷，乃因其是患疟疾底人，

并不是因为他是李四。任何人患了伤寒病，都要发烧；任何人患了疟疾，都要发冷。上帝，如果有上帝，可以不患伤寒病，不患疟疾，但如果他患了伤寒病，他亦必要发烧，如果他患了疟疾，他亦必要发冷。

把所谓西洋文化当成一个特殊底文化看，学西洋亦发生问题。一个个体，是一个特殊；它是不可学底。凡所谓学某个体者，其实并不是学某个体，不过是学某个体之某方面，学某个体所以属于某类之某性。例如孟子说，他愿学孔子。他所愿学而且能学者，是孔子之是圣人之一方面。若孔子之其他方面，如其是鲁人，为鲁司寇，活七十余岁等等，皆是不能学底。说某个体之某方面，即是以某个体为一某类之例而观之，即是从某类之观点，以观某个体。从某类之观点，以观某个体，则某个体于此方面所有之某性，即是其主要底性质。其所有之别底性，即是其偶然底性质。例如从圣人之类之观点以观孔子，则其“圣德”是其主要底性质。其所有之别底性，如是鲁人等，皆是偶然底性质。孟子必如此看孔子，然后孔子方可学。如把一个个体作一整个看，则是不可学底。一个个体不可学，正如一个“全牛”不可吃。

其所以如此者，因一特殊底事物，可以同时属于许多类，同时有许多性。若把一特殊底事物，作为某一类之例而观之，我们固可说此特殊底事物所有之许多性质中，哪些是主要底，哪些是偶然底。但若把一特殊底事物作为一特殊底事物而观之，则此特殊底事物，无论其为何事物，皆是一五光十色底“全牛”。于此五光十色中，我们不能指出哪些是其主要底性质，哪些是其偶然底性质。例如我

们把张三当成一个科学家看，我们可知其能研究科学是其主要底性质，至其所有之他性质，如是西洋人，或是中国人等，都是其偶然底性质，与他之是科学家与否毫无关系。但如我们把张三当成张三看，则不能说，不能指出，张三所有哪些性质是主要底，哪些是偶然底。

一个国家或民族所有之文化，是特殊底文化，是很复杂底，可以同时属于许多类，有许多性。所谓西洋文化，亦属于许多类，亦有许多性。若从一种文化类之观点，以看所谓西洋文化，则于其许多性中，何者是主要底性质，何者是偶然底性质，我们可以说，可以指出。但若从一特殊底文化之观点，以看西洋文化，则所谓西洋文化，亦是一个五光十色底“全牛”，于此五光十色中，我们不能说，不能指出，何者是西洋文化之主要底性质，何者是其偶然底性质。自民初以来，有些人说科学及民主政治，所谓赛先生及德先生者，是西洋文化，有些人说基督教或天主教是西洋文化。崇拜德赛二先生者，固然不一定崇拜上帝，或且反对有上帝之说，但他们既是说“西洋”文化，他们不能说基督教或天主教，不是西洋文化。

因为有人以西洋文化为一特殊底文化而说之，所以于其提倡西洋化，或西化时，即引起许多纠纷。近数年来，有主张所谓全盘西化论者，有主张所谓部分西化论者，有主张所谓中国本位文化论者。无论其主张如何，但如其所谓文化是指一特殊底文化，则其主张俱是说不通，亦行不通底。

如所谓西洋文化是指一特殊底文化，则所谓全盘西化者必须将中国文化之一特殊底文化完全变为西洋文化之一

特殊底文化。如果如此，则必须中国人俱说洋话，俱穿洋服，俱信天主教或基督教等等，此是说不通，亦行不通底。主张全盘西化论者，实亦不主张此。但若其不主张此，则他所主张即与部分西化论者无异。

但如所谓西洋文化是指一特殊底文化，则主张部分西化论者，亦是说不通，行不通底。因为如以西洋文化为一特殊底文化而观之，则西洋文化是一五光十色底“全牛”，在此五光十色中，我们不能说出，指出，何为主要底性质，何为偶然底性质。如此不能说出，指出，则所谓部分西化论者，将取西洋文化中之何部分以“化”中国?科学家说，西洋之科学，是中国所应取来者。传教师说，西洋之宗教，是中国所应取来者。无论如何说，如果以所谓西洋文化为一特殊底文化而观之，其说总是武断底。

所谓西化论者之主张，虽说不通，行不通，而其主张却已引起有一部分人之大惧。此即主张中国本位文化论者。照他们的看法，中国是张三，西洋是李四：如张三变成李四，则失其所以为张三，即不是张三了。照他们的说法，中国文化有当存者，有当去者，我们应存其所当存，去其所当去。他们亦不完全反对西化，西洋文化中，有可取而为中国所当取者，他们亦主张取之。但如果以西洋文化为一特殊底文化而观之，则其五光十色中，何者是可取而当取者?即就中国文化说，如果以中国文化为一特殊底文化而观之，则所谓中国文化亦是一五光十色底“全牛”。于此五光十色中，我们不能分出，何者是其主要底性质，何者是其偶然底性质。如此我们亦不能说，其中何者是当存，何者是当去。有人说，中国的文言文，是当存者。有

人说，中国的旧道德，是当存者。但无论如何说，如果以所谓中国文化为一特殊底文化而观之，其说总是武断底。

有一比较清楚底说法，持此说法者说 一般人所谓西洋文化者，实是指近代或现代文化。所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代或现代底。这一种说法，自然是比笼统地说所谓西洋文化者通得多。有人说西洋文化是汽车文化，中国文化是洋车文化。但汽车亦并不是西洋本有底。有汽车与无汽车，乃古今之分，非中西之异也。一般人心目所有之中西之分，大部分都是古今之异。所以以近代文化或现代文化指一般人所谓西洋文化，是通得多。所以近来近代文化或现代文化一名已渐取西洋文化之名而代之。从前人常说我们要西洋化，现在人常说我们要近代化或现代化。这并不是专是名词上改变，这表示近来人的一种见解上底改变。这表示，一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代底或现代底。我们近百年来之所以到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国底，而是因为我们的文化是中古底。这一个觉悟是很大底。即专就名词说，近代化或现代化之名，比西洋化之名，实亦较不含混。基督教化或天主教化确不是近代化，或现代化，但不能不说是西洋化，虽大部分主张西洋化者不主张基督教化，或天主教化，或且积极反对这种“化”，但他所用底名词却亦指这种“化”。

不过我们说近代文化或现代文化，我们还是从特殊的观点以观事物。我们所谓近代或现代者，不是指古人的近代或现代，不是指任何近代或现代，而是指我们的“这个”

近代与现代。我们的“这个”近代或现代，就是“这个”近代或现代，而不是别底近代或现代。它亦是个特殊，不是个类型。因为所谓近代文化或现代文化者，亦是一个特殊底文化；它亦是一个五光十色底“全牛”。在这些五光十色中，我们亦不能指出何者是其主要底性质，何者是其偶然底性质。飞机大炮与狐步跳舞，是否都是近代文化或现代文化所必须有者？专从近代文化或现代文化说，这个问题是不能问，亦不能答底。因为一特殊底事物所有之性质，就此特殊底事物说，是无所谓主要底或偶然底，说一特殊底事物所有之性质有些是主要底，有些是偶然底，都是从类的观点，以看特殊底事物。

若从类的观点，以看西洋文化，则我们可知所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是某种文化底。于此我们所要注意者，并不是一特殊底西洋文化，而是一种文化的类型。从此类型的观点，以看西洋文化，则在其五光十色底诸性质中，我们可以说，可以指出，其中何者对于此类是主要底，何者对于此类是偶然底。其主要底是我们所必取者，其偶然底是我们所不必取者。若从类的观点，以看中国文化，则我们亦可知我们近百年来所以到处吃亏者，并不是因为我们的文化，是中国底，而是因为它是某种文化底。于此我们所要注意者，亦并不是一特殊底中国文化，而是某一种文化之类型。从此类型的观点，以看中国文化，我们亦可以说，可以指出，于此五光十色底诸性质中，何者对于此类是主要底，何者对于此类是偶然底，其主要底是我们所当去者，其偶然底是我们所当存者，至少是所不必去者。

照此方向以改变我们的文化，则此改变是全盘底。因为照此方向以改变我们的文化，即是将我们的文化自一类转入另一类。就此一类说，此改变是完全底，彻底底，所以亦是全盘底。

此改变又是部分底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。我们的文化之与此类有关之诸性，当改变，必改变；但其与此类无关之诸性，则不当改变，或不必改变。所以自中国文化之特殊底文化说，此改变是部分底。

此改变又是中国本位底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化，自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。

各类文化本是公共底。任何国家或民族俱可有之，而仍不失其为某国家或某民族。如张三是科学家，李四亦是科学家，科学家之类是公共底。张三是科学家，不失其为张三；李四是科学家，亦不失其为李四。张三可在李四是科学家之方面学李四，但他所学者是李四之是科学家，而不是其是李四。张三，李四，除同是科学家外，在别底方面，张三自有其是张三者，李四自有其是李四者。所以如照上所说之方向以改变中国文化，则所谓中国本位文化之问题，自亦不成问题。

在民初人的心目中，康有为是一个国粹论者，是一个“老顽固”。在清末人的心目中，康有为是一个维新论者，是一个叛徒。何以一个国粹论者，能主张维新？固然一个人的思想能前后不一致，但康有为的思想却并不是如此。

从他的思想上说，他是从类的观点以观文化，他知各类文化都是公共底，任何国家或民族均可有之，而此各种文化又是中国先圣所已说明者。所以中国虽自一种文化变为另一种文化，而仍不失其为中国，仍是行中国先圣之道。康有为之说，其一半为我们所不以为然，但其一半却是我们所赞同者。

第二篇 明 层 次

普通底逻辑教科书常提及一个怪论，在古希腊时即已有者。一个某甲地方底人说："凡某甲地方底人所说底话，都是假底。"如果这一个某甲地方底人所说底这一命题是真底，这一命题即必须是假底，因为这一命题亦是一某甲地方底人所说底话。所以如果它是真底，则某甲地方底人所说底话，至少有这一句是真底。如果至少有这一句是真底，则"凡某甲地方底人所说底话都是假底"之命题，即是假底。从另一方面说，如果此命题是真底，则此命题即是假底。因为此命题亦是一个某甲地方底人所说底话，如果"凡某甲地方底人所说底话都是假底"是真底，则此命题既亦是一个某甲地方底人所说者，当然亦是假底。如此说，则此命题必须是假底，方能是真底，它若是真底，它即是假底。

有人以类似底辩论，批评实用论者及辩证唯物论者之真理论。实用论者说真理是相对底。有一部分批评者说：说"真理是相对底"这一个命题，应亦是真理，此真理是不是相对底？如此真理不是相对底，是绝对底，则至少有此一个真理不是相对底。如至少有此一个真理是相对底，

则即不能说,“真理是相对底”。如此一个真理亦是相对底,则此真理即有不是真理之可能,而“真理是相对底”之命题即可有不真之时,如“真理是相对底”可有不真之时,则真理即不必是相对底。

辩证唯物论者说,人的见解,是随着他的经济环境变底。人在什么经济环境之中,即有什么见解。有一部分批评者说“人的见解是随着人的经济环境变底”,亦是人的一见解,此见解是不是亦是随人的经济环境变底?人之所以有此见解,是不是亦是因为人在某种经济环境之中?如果不是,则至少此见解是不随着人的经济环境变底,如果至少此见解是不随着人的经济环境变底,则即不能说“人的见解是随着人的经济环境变底”。如果此见解亦是随着人的经济环境变者,亦是人在某种经济环境中而始有者,则人有此见解时所处之经济环境如变,人如不在此某种经济环境中,则此见解亦应随之而变。在另一种经济环境中,人或即不说,“人的见解是随着人的经济环境变底”。如此说,则“人的见解是随着人的经济环境变底”,并不是最后底真理,如辩证唯物论者所相信者。

这些辩论都是怪论,其所以是怪者,因为这些辩论,都不“明层次”。某甲地方底人所说底话,是在一个层次中,对于某甲地方底人所说底话之批评,是在另一个层次中,可以说是在一个较高底层次中。一个命题所说,只及于它所说者,而不及于它自身。在上述辩论中,“某甲地方底人所说底话”并不包括“说‘某甲地方底人所说底话’之话”,虽此话亦是一某甲地方底人所说者。此某甲地方底人说此话时,他只说及他此话之所说者,而未说及此话。

此话之所说者，是所有某甲地方底人所说之话，而不是此话。对于上述有一部分人对于实用论者及辩证唯物论者之批评，亦可如此批评之。

这种“明层次”底看法，往深处讲，是一套逻辑底理论，往浅处说，其实亦是我们平日所常用之看法。我们常看见有许多我们的同胞说，中国人如何如何。如有一约会，只有一人按时间到。此人于不耐烦时，常说“中国人不守时间”。按一方面说，此人既亦是中国人，他既守时间，则至少有一中国人是守时间底，既至少有一中国人是守时间底，即不能说“中国人不守时间”。但此人说此话时，他是暂时把他自己除外，把他自己放在一个较高底层次中。希特勒常说，他是日耳曼人的最高裁判者。凡中国人说中国人如何如何者，都是暂时以中国人的最高裁判者自居。裁判者当然不裁判其自己。

我们并不想对于逻辑中之层次论，有什么论列。所以上面说了许多关于逻辑底问题者，无非是想以此作引子。我们所想说之主要底意思是，不但逻辑中有层次论，即道德学中亦应有层次论。不但于讲逻辑时须讲层次，即于讲道德时，亦须讲层次。在中国哲学史中，因为讲道德学者之不明层次，引起了许多不必要底纠纷。在中国近来底历史中，因为讲道德者之不明层次，以致中国在许多方面，吃了许多不必要底亏。这是我们于本篇所要说明者。

先从中国哲学史说起。在中国哲学史中，道家有一套反对道德之言论。照道家的说法，人若作小不道德底事，其所作之事，固是不道德底；但人若作大不道德底事，则其所作以达此目的之事，即此事中之事，必须是道德底。

人非作道德底事，不能达到大不道德底目的；不道德底事中之事，却是道德底。《庄子·胠箧》说："跖之徒问于跖曰：'盗亦有道乎？'跖曰：'何适而无道耶？夫妄意室中之藏，圣也；人先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，未之有也。'"跖确须有仁，有义，有智，有勇，方能为"土匪头儿"。他确须行仁义等道德底事，方能率其徒众，以行盗劫之不道德底事。他行此等道德底事，是真行，并不是专假借其名，如侵略国从事侵略，而尚说是"自卫"。金圣叹说《水浒传》中底宋江是假仁假义。然无论他是否假仁假义，但他对于他的"众弟兄"之行为，不能不说是仁是义。从盗跖及宋江的行为看起来，我们似乎确可以说，人若作大不道德底事，则其所作以达此目的之事，即此事中之事，必须是道德底，而且非是道德底不可。若盗跖宋江不行道德底事，则即坐不了其团体中的头把交椅。人必须作道德的事，方能达到大不道德底目的；此亦是一怪论。此怪论颇有似于上所说之怪论：一命题必须是假底，它方能是真底。

照上所说，道德底事，可以是不道德底；可以有不道德底道德。道家于此，即作一结论说："由是观之，善人不得圣人之道不立；跖不得圣人之道不行。"所谓圣人之道，即是道德。天下之善人少而不善人多，所以"圣人之道"，害天下多而利天下少。所以他们主张"绝仁弃义"。所以他们说："圣人不死，大盗不止。"

有一时，有一班人，以为科学底发明，可以使盗贼有新工具，可以使战争有新工具。因之盗贼更加难防；战争更加惨酷。此一班人遂作结论，以为须绝科学，废发明，

然后可无盗贼，免战争。此等见解，与上述道家的见解，同是“开倒车底”。但科学及其发明，本是无所谓道德底或不道德底，所以如用之以达不道德底目的，不见得有什么奇怪。而道德底事本是道德底，而却可用之以达大不道德底目的，而且必须用之，方能达到大不道德底目的；此似乎是奇怪底，所以此说成为怪论。

此怪论之所以是怪底，亦由于不“明层次”。所谓一事之是道德底与否，皆是站在行此事者所属于之团体之观点说。我们说宋江对于他的“众弟兄”之行为是道德底，是站在梁山泊之团体之观点说。我们说宋江之“打家劫舍”是不道德底，是站在当时底国家之观点说。当时底国家，即梁山泊之团体所属于之团体也。盗跖所领导之团体中之人，如有入先，出后，等行为，站在其团体之观点说，是道德底，但其团体所作之盗贼底行为，则站在其所属于之团体，即当时底国家之观点说，则是不道德底。一团体与其所属于之团体，不是在一层次之内。一团体，对于其所属之团体说，是在一较高底层次中；对于其所属于之团体说，是在一较低底层次中。对于一团体之较高层次中，如尚无团体之组织，即是说，一团体如不属于任何团体，则此团体之行为，无论其是如何底行为，皆无所谓道德底或不道德底。

例如国之行为，持国之主权高于一切之说者，即不承认国之行为可以是不道德底。因为持此说者，不承认在国之上，可有层次较高底团体组织也。有人以为人在未有社会组织以前，有所谓“天然状态”。人在此状态中，可以随意行为，其行为无论是如何，皆无是道德底或不道德底

可说。此天然状态虽实际上未必有，但若照持国家主权高于一切之说者，所说，则就国之层次说，国是在天然状态之中。在此状态之中，一国之疆土权益，全凭其力维持。它能维持许久，它的疆土权益即有许久是它的。它一日不能维持，它的疆土权益，即立刻不是它的。它固可与别底国缔结所谓不侵犯条约，仲裁条约，互助公约等，但这些条约，随时可以撕毁。若一国撕毁了条约，与它立约底国家，如力不够，除了干瞪两眼之外，没有别底办法可想。

在清末，达尔文，赫胥黎的《天演论》，初传到中国来，一般人都以为这是一个“公例”，所谓“天演公例”。所谓“天演竞争，优胜劣败”，“弱肉强食”，成为一般人的口头禅，一般人的标语。他们对于所谓天演论，虽不见得有很深底了解，但凭这些标语，他们知道，一个国如果想在世界上站得住，非有力不可。他们知道，中国在经济方面，必须要富；在军备方面，必须要强。富强都是力；有力方不为“弱肉”；有力方不为强所食。他们并不说强侵弱，众暴寡，是不道德底行为，他们知道这是所谓天演。在所谓天演中，“有强权，无公理”。弱者被强者所食，照当时一般人所知之“天演公例”说，虽不必说是应该，但确可以说是活该。

所谓“天演公例”，是就事物之天然状态说者。就人说，所谓文明，本是人对于其所在之天然状态之改变。如果事实上有在天然状态中之人，则此种人是野蛮底。清末人本以为西洋人是野蛮底，其所以能蛮横者，纯靠其有蛮力。对于有蛮力者之蛮横，亦只可以蛮力应付之。所谓“秀才遇见兵，有理说不清”是也。所以清末人之知注重力，一

部分是由于受当时人所知之天演论之影响，一部分是由于清末人看不起西洋人之所致。

民初人对于西洋，所知较多。他们知道西洋人并不是野蛮人。他们说：西洋人并不是专讲强权，不讲公理者。他们说：西洋人是讲平等，自由，博爱者。他们说：清末人只知西洋的物质文明，而不知其精神文明。有人并且说，达尔文的物竞论，现在已为苦鲁巴金的互助论所推翻了。照苦鲁巴金的说法，一种生物之能存在，并不是由于它们能竞争，而是由于它们能互助。在这个时候，上次世界大战，刚才结束。威尔逊的十四原则，虽未能见诸实行，而却为世人所赞赏。国际联盟已成立了，大部分底国家都签字在什么公约上，承认以后永不以武力为政治的工具了。这些事情，以及提倡所谓西洋精神文明者之言论，都使当时人，至少当时底中国人，有一种幻觉，以为以后世界上底秩序之维持，要靠法而不靠力。于是民初一般人，以为清末之富国强兵论是浅陋，是不彻底。他们不讲富强之策，只讲西洋底“精神文明”，讲纯粹科学，哲学，文学。清末人尚知注重国防。民初人则以为我们的国的完整，有什么条约可以维持。至到“九一八”的前夕，还有一位要人说，日本人如抢了我们的东北，我们固然是没有力量抵抗，但我们可以叫我们的邻居来帮助，他们是主张公道，主持正义底。我们可以说，清末人很有斗争精神，但民初人大半为一班和平论者所麻醉，清末人的斗争精神，差不多完全失去了。

上次欧洲大战以后，世界上是有一部分底人，知道欲求世界的永久底和平，必须改变国与国之间天然状态，必

须于国之层次之上另有一个较高层次底社会组织，以使国的行为亦为道德所制裁，法律所统治。所谓国际联盟本来即是这一类底组织。这种见解，本来是不错底，这种办法，本来是进步底。不过这种见解与办法，实际上只是一种空气。世界上有这种空气，不能不说是世界的进步，但空气毕竟只是空气。

世界上这一种空气，本来是使民初在中国底和平论所以抬头之一重要底原因，不过其另一重要底原因，是民初人之谈西洋文化者之不明层次。这班人高谈西洋人之"精神文明"，于不知不觉间，即以为，至少使人觉其以为，西洋人既有如此高底"精神文明"，其行为决不是不讲理，不讲法，而只讲力底。西洋人是主张自由，平等，博爱底，他们有底是侠义底精神，有底是同情心，路见不平，一定是拔刀相助底。还常有人特意以中国人之无同情心与西洋人之富于同情心，作为对比。这一班高谈西洋"精神文明"底人，不觉得，至少他们没说出，这些话至多只有一部分是不错底。西洋人或者讲自由，平等，博爱，或者有侠义精神，或者富于同情心。但西洋底国，则决不是如此底。这并不是说西洋底人不讲逻辑，西洋底国特别不讲道德。实则是国对于国之关系，尚在所谓天然状态之中。国对于国之关系，既尚在所谓天然状态之中，则国对于国之行为，除了自私自利之外，没有别底目的。在社会底组织中，方有道德可说，在有道德可说底地方，自私自利是最大底罪恶。但在天然状态中，既没有社会底组织，是没有道德可说底。在没有道德可说底地方，自私自利是人之行为之唯一底目标。人对于人之关系，是在一层次中，国对于国之

关系，是在另一层次中。对于一层次可说者，对于另一层次未必可说。如果一个英国人对于一个美国人赖了一块钱的帐，我们说他的行为是不道德底。他亦觉得他的行为是可耻底。但英国对于美国赖了几十万万的帐，我们不说它的行为是不道德底，它亦不觉得它的行为是可耻底，这即因为这些行为不是在一个层次中底。对于一层次可说者，对于另一层次未必可说。

一个家或一个人若受了抢劫，其邻居被发缨冠而救，是道德底行为，是义侠底行为。但这些行为是有道德可说底地方始有。若在无道德可说底地方，这些行为是不会有，亦不必有底。凡是以个人的，或家的行为，比拟国的行为，就自古以至现在底国与国底情形说，都是不合适底。其不合适，即因为这些行为，不是在同一层次之内。墨子所常用以“非攻”底理论，都可以说是不合适底。墨子所常用以“非攻”底理论是：一个人偷别人的东西，对吗？当然是不对底。一个人抢别人的东西，对吗？当然是更不对底。一家偷别家的东西，对吗？当然是不对底。一家抢别家的东西，对吗？当然是更不对底。如此说来，一国偷别国的东西，或抢别国的东西，当然亦是不对或更不对底了。这种论证，都是不合适底。我们说一个人或一个家的行为不对是站在较人或家高一层次之社会组织上说底。但若说一国的行为不对，则必须站在较国高一层次之社会组织上说，而此组织是现在尚没有底，或虽有而是有名无实底。我们于上文说，凡是以个人的，或家的行为，比拟国的行为，就自古以至现在底国与国间底情形说，都是不合适底。我们说就自古以至现在国与国间底情形说，即是说自古以至

现在，尚没有比国更高一层次底社会组织，或虽有而有名无实。我们并不说，世界上不应该有这种组织，在将来亦永没有这种组织。我们相信，世界上应该有这种组织，而且将来亦一定有这种组织。不过在这种组织尚没有底时候，或虽名有而实无有底时候，我们若持如上所述之辩论，在逻辑上说，是不合适底。我们若相信所谓道德底制裁，能对国的行为有多大效力，在行为方面，是要吃大亏底。

墨子虽持如上所述之辩论，但在行为方面，他却似乎并不相信他这种辩论能有多大效力。所以他虽非攻而却善守。他知道彼如以力来，我亦非以力拒不可。专说攻者是不道德底，是“空言无补”底。

民初以来，一般人对于这些道理不能说是完全不知，但可以说是没有很清楚底观念。有一班人似乎完全相信，我们的领土底，行政底，完整，有条约及国际公法，国际舆论可以维持。他们似乎完全相信，别底国家决不敢“冒天下之大不韪”来侵略我们。说一个国家决不敢“冒天下之大不韪”，即是一种错误底见解，因为专就韪不韪说，即是从道德方面说，而在所谓天然状态之中，国的行为是不能从道德方面说底。

我们承认所谓天然状态是野蛮底状态，我们亦承认在国之上需有，而且应有一种更高层次底社会组织，使国与国之关系，亦能脱离所谓天然状态。我们亦承认，现在世界上一部分人已有此种觉悟，而上次世界大战后，世界政治的趋势，亦于一个短底时期中，有照着这个方向走底模样。我们承认世界政治，如照着这个方向走，是进步底，如不照这个方向走，是退步底。不过我们需要注意，虽在

一个短时期内，世界政治的趋势，有照着这个方向走底模样，然亦不过趋势而已，不过模样而已。即此趋势，即此模样，亦只于上次战后一个短时期内有之。我们可以说，世界上国对于国底关系，自古及今，始终是在所谓天然状态之中。我们可以说："这是野蛮。"这话是可以说底。但不能因此即说，世界上底人亦均是野蛮人；人与人的关系，亦是在所谓天然状态之中。因国与国之关系是野蛮底，所以人亦是野蛮底；这是清末人的错误底推论。这种错误，可以说是"以小人之心，度君子之腹"。因人与人之关系，已经是文明底，所以国与国之关系，亦已经是文明底；这是民初人的错误底推论。这种错误，可以说是"以君子之心，度小人之腹"。他们所以有这些错误，都由于他们不"明层次"。

不过照清末人的错误错下去，中国还不致于吃亏。因为不管别国是否专靠力，我们先把自己的力充实起来，所谓先立于不败之地。而照民初人的错误错下去，中国要吃大亏，现在正在吃着这个大亏。

在现在底世界中，人是文明底，而国是野蛮底。野蛮底国却是文明底人所组织者。我们若"明层次"，则知此话，并无矛盾，亦非怪论。人与人应该互助，一国内之人，对其同国之人固应互助，即对异国之人，亦应互助。但国与国则不互助而斗争；其有互助者，乃因互助于其自己有利而行之；并非以互助为一种道德而行之。在人与人之关系中，"以小人之心度君子之腹"是不应该底，但在国与国之关系中，这却是一个最稳当底办法。

还有一点，可附带说者，共产党人讲阶级斗争，有些

人以为共产党人既讲斗争，则其党中之人，必皆红胡子，绿眼睛，杀人不眨眼者。这种见解亦是错误底。其错误亦由于不“明层次”。共产党所说者乃“阶级”斗争，并不是人与人斗争。我们不能从其主张“阶级”斗争，而推其亦主张人与人斗争。

各阶级虽是不同底阶级，但是俱在一社会中者，所以各阶级之行为，可以有是道德底或是不道德底可说。我们常听见资本家从道德方面，说无产阶级不好；无产阶级从道德方面，说资本家不对。无论他们所说是错或不错，但这些话是可说底。这是阶级与阶级间之关系，与国与国间之关系之不同底地方。

有人以为，现在国与国间之斗争，完全是因为现在世界是在资本主义底经济制度之下之故。一国的资本家为赚钱而生产。他想赚钱，他即不得不大量生产，大量推销。如此他即不得不争取殖民地，争取资源。殖民地是资本家所用原料的来源，亦即是资本家所出货物的销场。资本家取殖民地的原料，制成货物，再销于殖民地，在这中间资本家即赚了钱。他赚钱即是殖民地受剥削。资本家既争取殖民地，所以此国与彼国的资本家之间即有了冲突。此国与彼国的政权，都在资本家手里，所以此国与彼国的资本家若有了冲突，此国与彼国亦即有了冲突。有冲突，即有斗争。所以国际之有斗争，乃资本家之罪恶。若果全世界上皆经过一种社会革命，将资本主义底经济制度推翻，在新底社会制度中，生产是为大众公用，而不是为私人赚钱，则夺市场夺资源之斗争，自然停止，而国与国间亦自然没有斗争了。

此说我们不能不承认其有理由，但亦不能不说它把事情看得太简单。就过去说，国与国间底斗争，或民族与民族间底斗争，是向来即有底，而资本主义底经济制度，只有近来始有。就将来说，假使有一国或民族，已行了社会主义，其中固然是已没有资本家专为他个人自己赚钱打算，但此国或民族仍可以其自己为本位剥削别底民族，以为他自己整个底国或民族的利益，此即所谓国家社会主义，德国即是以此主义为号召者。德国仅是以此主义为号召，实是“挂羊头，卖狗肉”，它国内并没有行社会主义。我们可以说，德国并没有行此主义。但专就此主义说，在理论上此主义并无不通之处。

苏联虽以真正底社会主义相号召，而其所行者却似即是国家社会主义。我们说它“似”即是，因为苏联尚没有剥削别底民族的行为。我们说似即“是”，因为它的行为，亦是以保全它自己的利益为目标。它行了社会主义，但同时它的行为是以国为本位底。所以我们说，它所行者，似乎“是”国家社会主义。我们并不以为苏联于此有什么不对底地方。在大家都以国为本位，“无法无天”底世界中，一国若不以保全其自己的利为目标，没有别人替它保全它的利益。

有人说：苏联是赤色底帝国主义。这是不对底，因为苏联尚没有剥削别底民族的行为。但赤色帝国主义的名词，并不含有矛盾。一个在国内行社会主义底国或民族，对外行侵略以为其全国或全民族的利益，理论上及实际上均并无不可。如希腊人在本民族内所行之政治社会制度，是很民治主义底，社会主义底，而对于别底民族，却可直

以之为奴隶。而柏拉图，亚力士多德等，且有一套理论，以说明其应该。这即是一个前例。

总之，在国之上尚没有一个较高层次底社会组织之时，无论哪个国或民族，都须以其自己为本位，“竞争生存”。不然，它是一定不能存在底。

第三篇　辨　城　乡

我们常听见许多关于城里人与乡下人底笑话。照这些笑话所说，不但城里底人比乡下底人知识高，才能高，享受好，即城里底狗，亦比乡下底狗，知识高，才能高，享受好。这些虽是笑话，而却不见得不合事实。我们甚至可以说，不但城里底狗，比乡下里底狗知识高，才能高，享受好，而且城里底狗，在有些方面，比乡下底人亦是知识高，才能高，享受好。

城里底狗，看见一辆汽车，行所无事，坦然地躲在一边。而乡下的人，看见一辆汽车，不是惊奇地聚观，即是慌张地乱跑。城里底狗见汽车而行所无事，此即其知识高，见汽车而不慌不忙地躲，此即其才能高。至于有些城里底狗之享受，比乡下人好得多，这更是容易看出者。在中国，一百个乡下人中，至少有九十个一生没有吃过如城里底富室狗所吃底饭食。有一个作乡村工作底机关，在乡下养洋猪给乡下人看，他们养底洋猪确实肥大，但乡下人说：他们的猪，比我们的人吃得还好，焉能不肥大？

城里人比乡下人享受好，当然是因为他们比乡下人有钱。他们比乡下人知识高，才能高，是因为他们比乡下人

受教育的机会多；而他们所以能有较多底受教育的机会，亦因为他们比乡下人有钱。他们比乡下人有钱，所以吃得比乡下人好。“人是他所吃底。”城里人吃得好，所以他们的身体自然较能充分地发育。他们比乡下人有钱，所以他们穿得比乡下人好。“人是衣裳马是鞍。”城里底人穿得好，所以看着亦比较乡下人顺眼。他们比乡下人有钱，所以受教育的机会比较多。“读过《唐诗三百首》，不会做诗也会溜。”城里人多少念过两天书，所以他们的谈吐，自然亦比乡下人入耳。所以城里人到乡下，常觉得什么都是不合适底；什么都看着不顺眼，听着不入耳。而乡下人到城里，则常觉得什么都是合适底；什么都看着顺眼，听着入耳。

城里人所有之较多底钱，又是从哪里来的？是从乡下人身上，盘剥来底。旧日所谓盘剥，即今日所谓剥削。其名词稍有不同，但其为剥一也。我在广西的时候，看见渔人用鱼鹰打鱼。他们用一环子，带在鱼鹰的脖子上。鱼鹰人水一次，吃了许多鱼，但为环子挡住，只存人脖子里。鱼鹰上来的时候，渔人用手将鱼自鱼鹰脖子里挤出，然后再以少量底鱼让鱼鹰吃。比如自鱼鹰脖子里挤出十两鱼，渔人喂鱼鹰二两；那多余底八两鱼，就渔人说，是他的利润，就鱼鹰说，是渔人对于它底盘剥。城里人盘剥乡下人，正如渔人之盘剥鱼鹰。城里人对于乡下人盘剥方式不一，如以工商底经营得利润，如以放债收利息，如以田地收地租等。这些利润，利息，地租等，均是渔人从鱼鹰脖子里挤出来底，那多余底八两鱼。他们多得了那八两鱼，他们就可以吃好底，穿好底，念书识字，以至心广体胖，“红光满面”。然后对乡下人说：我们在人种上本来就是高你

们一等底。乡下人亦有因其自己之身体矮小，面黄肌瘦，以及知识简陋，而自惭形秽，叹城里人之“得天独厚”者，不知其自己之所以如此，乃因其物质上及精神上底营养不足，并非由于其“得天独薄”也。

乡下可以说是城里的殖民地。殖民地有普通底与特定底之分。例如城里有一财主，他住在城里，而乡下有许多“庄子”。每一个“庄子”有他的一个管事底，管住“庄子”上底佃户。佃户种此财主的地，每年向他送纳地租，这些“庄子”，是特别属于城里之某财主者，即是此城里的特定底殖民地。此外乡下还有些自耕农以及小土财主，虽不属于城里底任何人，但在经济上仍须靠城里，仍受城里人的盘剥。此等普汛底乡下，亦是城里的殖民地，不过因其并不属于城里底某个人，所以可称为普通底殖民地。

中国自周秦以来，对于四围别底民族，向来是处于城里人的地位。自周秦以来，中国向来是城里，四围别底地方向来是乡下。虽然有几次乡下人冲进城里来，占据了衙门，抓住了政权，但是这些乡下人，终究是乡下人。他们不能把城里人降为乡下人，他们至多能把他们自己亦升为城里人。他们所见底城里人，即是中国人。所以他们于变成城里人之时，不知不觉地在许多别底方面亦变为与中国人相同。此即所谓同化。有许多人说，中国人对于异族之同化力特别强。凡异族入中国者，无论其为统治者或被统治者，历时稍久，即不知不觉地为中国人所同化。此是事实。不过中国人之所以能同化异族，并不是因为中国人是中国人，而是因为对于所同化之异族，中国人是城里人。所谓夷夏之别，有殊与共的两个方面。就殊的方面说，夷

夏之别，即是中国人与别底民族之别。就共的方面说，夷夏之别，即是城里人与乡下人之别。在清末以前之历史中，我们所见之城里人即是中国人。所以在我们的心目中，中国人是唯一底城里人，城里人即是中国人，所以所谓用夏变夷，是用城里人变乡下人，亦即是用中国人变别底民族。照此方面说，用夏变夷是应当底，而且亦是可能底。用夷变夏是不应当底，而且亦是不可能底。人若能坐在重楼叠阁底建筑里，有地炉暖得满室生春，他万不愿意再去坐在旷地里底蒙古包里，烤马粪火。

中国人的城里人底资格，保持了一二千年，不意到了清末，中国人遇见了一个空前底变局。中国人本来是城里人，到此时忽然成为乡下人了。这是一个空前底变局。这是中国人所遇到底，一个空前底挫折，一个空前底耻辱。

在现在底世界中，英美及西欧等处是城里，这些地方底人是城里人。其余别底地方大部分是乡下，别底地方底人大部分是乡下人。这些乡下地方，有些已成为某人的“庄子”，如印度成为英国人的“庄子”，安南成为法国人的“庄子”。在每一个“庄子”里，他们都派一个管事底，即所谓总督也者，住在那里，征收上文所说之“八两鱼”。此即上文所说之特定底殖民地。乡下之其余底地方，虽不特别为某人所管，但在经济上是附属于，至少是靠英美及西欧等城里；此即上文所说之普通底殖民地。中国底地位，好象上文所说之土财主。此土财主亦是一“财主”，虽亦可说是一大财主，但既是一个“土”财主，所以亦于无形中受城里人的支配。不过尚不特别为某人所管，所以是普通底殖民地，亦即所谓半殖民地。

有许多人去逛纽约，伦敦，巴黎，好象刘姥姥进了大观园，觉得没有一样事物不新奇，没有一样事物不合适。返观他们的故园，他们只有赠以“愚”“贫”“弱”几个大字。这固然是不错底，不过他们仿佛不觉得，英美及西欧等国人之所以是“智”“富”“强”者，并不是因为他们是英美等国人，而是因为他们是城里人；中国人之所以是“愚”“贫”“弱”者，并不是因为中国人是中国人，而是因为中国人是乡下人。不弄清楚这一点，那即真是一个刘姥姥了。照刘姥姥的看法，贾母凤姐等都本来是聪明能干底，天生应该享福底。而她自己及板儿都本来是愚鲁拙笨底，天生应该受罪底。贾府的鸡蛋，天然地比刘家的鸡蛋，精致小巧。这看法完全是错误底。

英美及西欧等国所以取得现在世界中城里人的地位，是因为在经济上它们先有了一个大改革。这个大改革即所谓产业革命。这个革命使它们舍弃了以家为本位底生产方法，脱离了以家为本位底经济制度。经过这个革命以后，它们用了以社会为本位底生产方法，行了以社会为本位底经济制度。这个革命引起了政治革命，及社会革命。有一位名公[①]说了一句最精警底话，他说：工业革命的结果使乡下靠城里，使东方靠西方。乡下本来靠城里，不过在工业革命后乡下尤靠城里。在工业革命后，西方成了城里，东方成了乡下。乡下既靠城里，所以东方亦靠西方。

在工业革命前，一个乡下底自耕农或土财主，在他们的生活必需品方面一部分可以只靠他自己家里底出产。他们自己的田地里有自己种底粮食，自己种底菜，自己种底棉花。他们自己能把自己的麦稻，弄成米，面；把自己的

棉花，弄成线，布。所谓“凿井而饮，耕田而食。不识天功，安知帝力”。所谓“帝力”，可以说是社会之力。这些自耕农在一切生活必需品方面，一部分是他们自己的田地出产。在这一方面说，他们似乎可以“遗世独立”，不靠别人，除家之外，不知有社会，或虽知其有，而不知其必须有。此即所谓“不知帝力”。在此方面说，乡下可以不靠城里。

不过在另一方面说，若乡下完全不靠城里，则亦即无所谓城里。在最原始底经济状况下，大概即无所谓城里。今既有城里，则此城里必有其所以存在之原因。我们于上文说，乡下底自耕农，在他们的生活必需品方面，一部分是靠他们自己的田地的出产。还有一部分不是他们自己的田地的出产。这一部分即使其不能不依靠城里。有一部分生活必需品，是生活所必需，但不是乡下农人自己所能生产者。在这些方面，他们即必须靠别人。孟子说：“一人之身，而百工之所为备。”荀子说：“百技所成，所以养一人也。”例如一个农人，要吃盐，他必须靠制盐底人，运盐底人，以及卖盐底人。他必须用铁底农具，以及刀，锅等，他即必须靠开铁矿底人，炼铁底人，以及制农具，制刀，锅底人。他必须用桌，椅，床等，他即必须靠种树底人，制桌，椅，床等底人。如此类推下去，有许多许多底东西，一个人皆不能“自为而后用之”。他必靠许多许多底人；总括一句话说，他必须靠社会。城里是社会的中心；一个城里是一个社会的中心。反过来亦可说：一个社会的中心，即是一个社会的城里，此即是乡下所以必须靠城里，而城里所以对于乡下占优势的缘故。

不过在以家为本位底经济制度里，乡下人至少有一部分生活必需品不必靠城里。但在以社会为本位底经济制度里，乡下即完全要靠城里了。在经过产业革命底地方，农人有麦，但他还要上城里买面粉。因为城里已经有专制面粉底工厂；工厂所制底面粉，又好又便宜；在此情形之下，即没有人在自己家里，用自家的磨，磨面粉了。农人有棉花，但他还要上城里买布。因为城里已经有专制布底工厂；工厂所织底布，又好又便宜；在此情形之下，即没有人在自己家里，用自家的机子，织布了。在现在整个底世界上，西方成了城里，东方成了乡下；所以我们中国虽有的是原料，而制成品却须往外国买。我们有麦子，而所谓洋面渐渐压倒本地面。我们有棉花，而所谓洋布渐渐压倒土布。所谓洋面，洋布，以及一切所谓洋货者，正确地说，实即是城里底面，城里底布，城里底货而已。所谓中国人用西洋人的制成品者，实即是乡下人进城里办货而已。所谓中国人往西洋留学者，实即是乡下人进城里学乖而已。所谓中国人往西洋游历者，实即是乡下人往城里看热闹而已。

从上面所说，我们可以明白：于产业革命后，乡下何以尤靠城里，东方何以必靠西方。

在这种情形下，如专提倡所谓“东方底精神文明”，以抵制西方势力的侵入，那是绝对不能成功底。如印度的甘地打算以印度的“精神”抵制英国。他叫印度人都不用英国布，都用旧式机子，自己织布。这好象一个乡下人，吃了城里人的亏，生了气，立下了一个决心，发了宏誓大愿，要与城里人断绝来往。但经济底铁律，要叫他的这种

宏誓大愿，只能于五分钟内有效。中国以前亦有屡次底抵制日货运动，以为靠人的决心，即可抵制住日货。但其成效，若不是没有，亦是微乎其微底。于是人皆说中国人只有五分钟底热心。其实任何国底人，于此都只有五分钟底热心。这种情形，不是由于人的热心的力量小，而是由于经济的力量大。甘地以一种宗教的力量所领导底运动，十年前虽亦哄动一时，而现在亦无闻了。这亦不是因为宗教的力量小，而是因为经济的力量大。甘地亦是于没办法中想办法。但从没办法中想出底办法，还是不是办法。其志可哀，但其办法则不可。

乡下人如果想不吃亏，惟一底办法，即是把自己亦变为城里人。我们于上文说，英美及西欧等国，所以取得现在世界中城里人的地位，是因为在经济上他们先有了一个大改革。这个大改革即所谓产业革命。因为有了这个改革，所以才使“乡下靠城里，东方靠西方”。东方底乡下，如果想不靠西方底城里，如果想不受西方底城里的盘剥，如果想得到解放，惟一底办法，即是亦有这种底产业革命。这种产业革命的要素，即是以机器生产，代替人工生产。这种事情，初看似乎不过只是经济方面底事情；但是影响却是异常重大。关于这些，我们以后详论。现只说：如果东方底乡下人，想不当乡下人，他必须有这种产业革命。英国先有这种产业革命，最先取得现在世界上城里人的资格。是次德国，其次日本，都以有这种产业革命，而陆续取得现在世界上城里人的资格。最近苏联亦以有这种革命，而取得现在世界上城里人的资格。这是我们所亲眼看见者。苏联之几个五年计划，即是这种产业革命之见诸实

际者。苏联现在之所以能在世界上站得住，能在世界上有发言权者，并不是因为它是社会主义底国家，而是因为它是曾经有产业革命底国家。

说到这里，我们又不能不对于清末人表示敬意。清末人对于当时底西洋，虽不十分地了解，亦可以说是，虽十分地不了解，但有一点却被他们猜着了。他们以为西洋人之所以到处占便宜，我们之所以到处吃亏，是因为西洋人有一特长，为我们所不及者，此即是其有实用科学，有机器，有实业（即现在所谓工业），所以清末人士对于这些方面，提倡甚力。我们说他们猜着了，因为对于用机器兴实业在各方面底意义，以及其所将引起之影响，他们完全不知。他们以为用机器，兴实业，不过用机器，兴实业而已。至于在别方面，我们可以"依然故我"，不变亦不必变。此即所谓"中学为体，西学为用"。这种见解，自然是错误底。不过他们的办法，即用机器，兴实业等，是不错底。照着他们的办法，一直办下去，他们的错误底见解，自然会改变。因为如果有了机器，有了当时所谓实业，整个底社会，在许多方面，自然会有根本底变化，到那时候，"水到渠成"，人的见解，自然会改变。

民初人对于所谓西洋，所知较多，知道所谓"中学为体，西学为用"之说，是讲不通底。他们以为这种说法，是所谓"体用两橛"。他们以为，我们如果要有"西学"之用，如实用科学，机器，工业等，先必须有"西学"之体，即西洋底纯粹科学，哲学，文学，艺术等。他们以为，清末人只知所谓西洋的"物质文明"，而不知其"精神文明"。民初人于是大谈其所谓西洋的"精神文明"；对于实

用科学，机器，工业等，不知不觉地起了一种鄙视，至少亦可说是一种轻视。清末人所要推行底产业革命，不知不觉地迟延下来。直至近几年来，大家始又接着清末人的工作。粤汉铁路，动工于清末，至近来方始勉强完成，使我们对日战争，得了大济。这即是这个整个事情的一例。这中间固然有许多别底原因，但民初人所造成之思想上底空气，不能说不是其原因之一。清末人以为，我们只要有机器，实业等，其余可以“依然故我”。这种见解，固然是不对底。而民初人不知只要有了机器，实业等，其余方面自然会跟着来，跟着变。这亦是他们底无知。如果清末人的见解，是“体用两橛”；民初人的见解，可以说是“体用倒置”。从学术底观点说，纯粹科学等是体，实用科学，技艺等是用。但自社会改革之观点说，则用机器，兴实业等是体，社会之别方面底改革是用。这两部分人的见解，都是错误底，不过清末人若照着他们的办法，办下去，他们可以得到他们所意想不到底结果；民初人若照着他们的想法，想下去，或照着他们的说法，说下去，他们所希望底结果，却很难得到。民初以来，大多数底留学生回来，都是“用非所学”，他们因之丧气，他们因之堕落，他们因之又替“中国人”招了许多骂。是实在大多数底情形中，并不是他们不争气；而是他们“英雄无用武之地”。有了工业，自然需要实用科学，有了实用科学，自然需要纯粹科学。但若无工业，学实用科学底人即落了空。不讲实用科学，纯粹科学即落了空。此即所谓“无用武之地”也。照清末人的办法，有了“用武之地”，再请英雄来。照民初人的办法，先请了英雄，而不为设“用武之地”。“无

用武之地”底英雄，难乎其为英雄。

或者可说，我们于以上所说，只注意到城里与乡下的对立；而未说到，即在城里，亦有资本家与“穷光蛋”的对立。在经过产业革命底地方，在所谓工厂制度下面，所谓劳工者，除了他们劳力可以卖钱外，他们是一无所有。此种人即是所谓无产阶级底人。亦正是我们所谓“穷光蛋”。所谓无产者，即穷而至于光蛋也。我们于上文只说到城里人盘剥乡下人，而没有说到城里底资本家盘剥“穷光蛋”。我们若知城里亦有“穷光蛋”，则知城里人不尽是盘剥者，而被盘剥者亦不止乡下人。

若离开乡下人，专说城里人，则城里底资本家与“穷光蛋”之对立，我们固然要说到。但我们现在是站在乡下人的观点，以说城里与乡下的对立。站在乡下人的观点，我们以为即城里底“穷光蛋”，其享受亦比乡下人好得多。不要说有事作底“穷光蛋”，即没有事作底“穷光蛋”，亦有人赈济他们；而他们从赈济所得之享受，比乡下底小财主或又过之。我们并不是故意夸大其词；这是实情。就中国底乡下人说，有许多人终年吃不起盐，他们吃一回有盐底菜，好象我们吃一回燕窝鱼翅。但这些情形，若向英美等国底“穷光蛋”说，他们一定不相信。他们无论有事作或无事作，不但向来即吃盐，而且向来常吃肉。有些人说中国人是素食者。中国人固多吃素，但中国人之所以多吃素，并不是因为他们相信吃素合乎卫生之道，如有一班人所讲者，他们实在是没有力量吃荤。

城里底“穷光蛋”何以比乡下底小财主还享受得好？这即是因为他们亦是城里人底原故。整个底城里，盘剥乡

下，得了很多底钱，其大多数固然都归了城里底资本家，然亦有一部分，作为城里底公共事业之用，一部分由资本家发给城里底“穷光蛋”。这些“穷光蛋”的所得，固然不多，然自乡下人的眼光看，亦足够瞧了。我们若告诉中国底乡下人说，美国工人，一个月能得中国钱二三百元，他们一定不相信。贾府丫环的吃喝穿戴，固然比姑娘们差得很远，但自刘姥姥的眼光看起来，已经是见所未见了。逛纽约，伦敦，巴黎底刘姥姥，但见宫室的壮丽，街道的整洁，人民的吃好底，穿好底，她即佩服得五体投地，她不知那些排场里面，都有她自己的血汗。

有些人以无产阶级与被压迫民族相提并论，以为无产阶级与被压迫民族是站在同一战线上底。事实已证明其不尽然了。日本压迫中国，日本的无产阶级，劳动大众，并不见有积极底反对。英国统治印度，英国的无产阶级，劳动大众，亦不见有积极底反对。每一国的无产阶级，看见别一国压迫别一被压迫底民族，都可以说几句同情话。但见本国压迫它自己的殖民地的民族的时候，他们即不说话了。这中间或有几个人的例外，但那是没有关系底。其所以如此者，即因一个国家从它的殖民地所得底利益，其大部分固然为其资本家所享受，但其国之每一人，皆可得有一小部分底余沥。贾府从“庄子”收来底地租，固然大部分是用在太太姑娘们身上，但丫环老婆子也并非完全无分。

所以站在乡下人的观点，城里与乡下的对立，至少对于乡下人是更重要底。

或又可问：在第一篇“别共殊”中，我们说：一般人

所谓中西之分，大部分是古今之异。在此篇中，我们说及城里与乡下，似以为所谓中西之分，又是城里与乡下之异。比二说岂非不合？我们于第一篇说：文化有许多类，本篇又说及城里乡下，岂以中国所有之文化为乡下文化，或现在有一部分人所谓乡村文化，西洋所有之文化为城里文化，或现在有一部分人所谓都市文化乎？

现在有一部分人所谓乡村或都市文化者，似乎是以乡村或都市为中心底文化。这种分别，我们不以为然，因为照我们的看法，文化都是以我们所谓城市为中心。不过城里乡下是相对底。对于此为城里者，对于彼或为乡下。一个县城，对于其四乡为城里；但对于省城说，则此整个底县，连带其县城在内，都是乡下。对于中国说，上海南京是城里；但对于英美等国说，整个底中国，连带上海南京在内，都是乡下；整个底英美等国，连带其中底村落，都是城里。所以我们讲城里乡下，乃就为城里或为乡下者之相对底地位说，并不是就其所有之某类文化说。英美等国之所以能于现在世界中取得城里之地位者，乃因其先近代化或现代化，乃因其先有某种文化。中国之所以于现在世界中流为乡下的地位者，乃因中国未近代化或现代化，乃因中国未有某种文化。所以本篇所说，与第一篇并无不合。

① 指卡尔·马克思。马克思曾说："资产阶级使乡村屈服于城市的统治"，"正象它使乡村从属于城市一样"，"使东方从属于西方"。（《共产党宣言》，见《马克思恩格斯选集》第1卷255页）——编者注

第四篇　说　家　国

我们于第一篇《别共殊》中，只说到有许多种类底文化，而未说这许多种类，都是什么。我们不打算讲整部底社会学，亦不打算讲整套底社会哲学。所以我们并不把所有底可能底文化种类，都讲到说到。我们所要说者，是中国在近百年来所经过或将经过底变化，所以我们只说两种文化，为我们所亲眼看见，亲身经历者。

此两种之中，其一种我们名之曰生产家庭化底文化，其另一种我们名之曰生产社会化底文化。我们于第三篇《辨城乡》，说到产业革命。我们说：这个革命使人舍弃了以家为本位底生产方法，脱离了以家为本位底生产制度。经过这个革命以后，人用了以社会为本位底生产方法，行了以社会为本位底生产制度。有了以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化，我们名之为生产家庭化底文化。有了以社会为本位底生产制度，即有以社会为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化，我们名之曰生产社会化底文化。

我在蒙自，到一家石印馆里印书。这一家石印馆是一个人同其几个儿子开底。这个人管帐，他的儿子则担任抄

写印刷等事。到昆明，我又到一家纸店里装订书。这个纸店的主人，叫他的孙子把书的许多单页抱到楼上。楼下是他的铺子，楼上是他的货栈，亦是他的家的住所。此后折叠单页，排列单页，以及裁齐装订等工作，都由他的妻子，儿子，媳妇等分担。我要裱糊房子，叫了一个裱糊匠。他率领了他的“全班子”来工作。这“全班子”亦是他的“一家子”。这种情形，到乡下尤其容易看见。乡下底农夫，无论他是自耕农或佃户，若是种几亩田，他的工作的“全班子”亦同时即是他的家的“一家子”。在未经产业革命底地方，无论这地方是东是西，生产方法在某一个阶段内，都是如此以家为本位。用以家为本位底生产方法生产，即是所谓生产家庭化。

有以家为本位底生产方法，即有以家为本位底生产制度。有以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度。在以家为本位底社会制度中，所有一切底社会组织，均以家为中心。所有一切人与人底关系，都须套在家底关系中。在旧日所谓五伦中，君臣，父子，夫妇，兄弟，朋友，关于家底伦已占其三。其余二伦，虽不是关于家者，而其内容亦以关于家底伦类推之。如拟君于父，拟朋友于兄弟。旧日与朋友写信，必曰“某某仁兄大人”。在北方如见人问路，必先呼大哥。在江西则呼老表。呼老表，尤为合逻辑。因异姓之人，如须纳之于家底关系中，必是表亲也。在中国字典中，关于亲属关系之字，最为丰富，此盖因以家为本位底社会制度，在中国最为发展也。

在经过产业革命底地方，其所用之生产方法，与上所说之生产方法，大不相同。经过产业革命底生产方法，主

要是用机器生产。用机器生产，必须大量生产。一个磨面粉底磨，用牛马拉动者，可以一天只磨一斗麦。但一个用机器推动底磨，则断不能一天只磨一斗麦。它若只磨一斗麦，则它所出底面，其成本之贵，可以叫它的老板马上赔得精光。用机器生产，既需大量生产，则须大量用工人。一个旧式底磨坊，有几盘磨，用牛马拉动者，可以每天只出少量底面，其全班子底工人，可以只有几个人，这几个人可以即是磨坊老板的一家子。但一个新式底面粉公司，用机器磨面，则不能每天只出几十斤面。它必须出大量底面，其全班子底工人可以到几百几千。无论什么人是老板，都没有这么许多儿子孙子，帮他做工。无论什么人是老板，都必须雇许多工人，集中工作。这样即打破了以家为本位底生产方法，打破了以家为本位底生产制度。

用机器生产，必须集中生产。在以家为本位底社会里，一个地方底人所吃底面，一部分是各家自家的麦，以自家的磨磨成者，一部分是许多小底面坊所供给者。各家及各面坊各自磨面，面之生产是不集中底。但如有一个以机器磨面底面粉公司，大量生产面粉，则全社会皆可用它的面，而且必须用它的面。面粉公司的面，因为用机器及大量生产底缘故，又好看，又好吃，又便宜，有了此等面，各家即不自己磨面，而只买面。以前卖面之许多小底面坊，亦不久即因不能与面粉公司竞争而停业。此面粉公司的面，可供全社会之用。全社会所用底面，皆可取之于此面粉公司。此之谓集中生产。面粉公司所用底工人，不是老板的家人，而是从社会上来底。它底出产，不是供他自己的家用，亦不是供一小部分人之用，而是供全社会之用。此是

用以社会为本位底生产方法生产。此之谓生产社会化。

在以家为本位底生产制度中，一个生产者在他的家庭内生活，亦在他的家庭内工作。他的家庭是他的生活的地方，亦即是他的工作的地方。一个木匠铺子的后院，或楼上，一个农夫所种底田旁边底茅舍，即是他的家的住所。他及他的一家子，亦即其全班子，工作于斯，食宿于斯，生，老，病，死，无不于斯。他们的无论什么，都离不开家；所以他们的无论什么，都以家为本位。

以家为本位底生产方法，废弃以后，人不工作于家，而工作于工场。如此即使人离开他的家而到一新底环境中，他生活于家，而工作于工场。在工场中，同他在一处工作者，不是他的父兄，而是在亲族上毫不相干底生人。在工场中，约束驰骤他者，不是骨肉的恩义，而是雇主的命令。他能离开了他的家，他已离开了他的家，因此他的行动即不能以家为本位，亦不必以家为本位。

跟着大量生产，集中生产，来底另一种事，即是分工。就一方面说，分工的来源，可以说是与社会之成立，同其悠久。社会之成立，靠其中之分子能分工互助，所以有社会即有分工。不过在经过产业革命底社会中，分工比较更细。就生产方面说，一个工场里，有几百几千工人，他们决不能抱着同一件制品工作。他们所作者只是一件制品的一小部分。如此训练的结果，他们只能作一件制品的一小部分。只能作一件制品一小部分底人，不能离开工场，有所制作，因为他所能制作之一件制品之一小部分，就其本身说，可以是没有用底。在一个旧式底铁匠铺里，一个铁匠，有打一完全底钉子的技能，亦有打一完全底钉子的工

具。但在一个铁工场内底工人，不见得有打一个完全钉子的技能，确切亦没有打一个完全底钉子的工具。他只能用工厂的某种工具，作一个钉子的某部分。一个完全底钉子是有用底。但一个钉子的某部分则不见得是有用底。一个旧式铁匠铺的学徒，离开了他师父的铺子，可以凭他所学底技艺，独立谋生。但一个铁工厂出来底工人，则不能如此。这在一方面固然是由于工具的关系，铁匠铺里所用底生产工具可以用很少底资本得来，而铁工厂里所用底生产工具，则不是用很少底资本可以得来底。这固然是如此。但就另一方面说，一个铁匠铺出来底学徒，其技艺较为普通，能制造出许多铁器。但从铁工厂出来底工人，其技艺则较为专门。所谓专门者，即对于很少底东西，知道很多。所以有专门技艺的人，除了对于他所专长底一点知道很多外，他所知底东西，可以是很少。所以他若离了能够用他底工厂，他即不能有别底谋生之道，所谓“屠龙之技，学成无用”。因此，在经过产业革命底社会里，一个有专门技艺底人，不能在他家内谋生。他必须离了他的家去谋生，因此他的行动，即不能以家为本位，亦不必以家为本位。

由以上所说，我们可以说，所谓产业革命者，即以以社会为本位底生产方法，替代以家为本位底生产方法，以以社会为本位底生产制度，替代以家为本位底生产制度。产业革命，亦称工业革命。有许多人对于所谓工业革命，望文生义，以为此所谓工业是与农业，商业，对立者，工业革命只是在工业方面底革命，对于农业等，并无关系。这是完全错误底。所谓工业革命，不但在工业中，即在农业中亦有之。此所谓革命者，即以一个生产方法，替代另

一个生产方法，至于所生产者可以是工业品，亦可以是农业品。我们说及工业革命时，我们所注意者是生产方法，并不是生产对象。

在生产家庭化底社会里，人可以在他的家之内生产，生活。但在生产社会化底社会里，人即不能在他的家之内生产，生活。他必须在社会内生产，生活。所以有许多事，在生产家庭化底社会里，本可在家中求之者，在生产社会化底社会里，必须于社会中求之。例如在生产家庭化底社会里，一个人，当其尚未出生之时，他的祖母告诉他的母亲，许多怀胎时应该注意底事。当他出生底时候，他的祖母替他收生。当他会玩要底时候，同他玩要者大概都是他的兄弟姊妹，或表兄弟，表姊妹。当他能上学底时候，他入他家里自己底私塾，或附入别底家里底私塾。他们的家若不是所谓“书香人家”，他或者跟着他的父亲学种田，或别种手艺，或到别底家里跟着师父学别种手艺。当他成人底时候，他可以继续着他的父亲，担当他的家事，以“兴家立业”。如果他的父亲开了个木匠铺，他大概仍是开木匠铺。如果他的父亲种那一块田，他大概还是种那一块田。他如果有病了，他的祖母可以告诉他许多“丹方”，即使请了大夫来，而服侍汤药，仍是由他的母亲妻子担任。如果他“寿终正寝”，他的妻子，“亲视含殓”，把他葬在他家的“老坟”里，由他的儿子替他在他的坟前，立一块碑，上写某某府君之墓。如是了结了他的一生。他的一生，都在他的家里。

但一个人，如生在一个生产社会化底社会里，他的生活，完全与上述之人不同。他在生出以前，他的父亲，大

概已经为职业的关系，离开了他的大家庭。他的母亲，在怀他底时候，已经是不能得到他的祖母的看护。他的母亲大概是常到医院里检查胎位。他大概亦是生在产科医院里，有专门产科医生，给他收生。他会玩耍底时候，同他玩耍底，大概都是邻居的孩子，以前与他家毫无关系者。到了他上学底年龄，他父亲把他送到学校里上学，或到工厂里学徒，他所学者，与他父亲所学者可以毫无关系。他能独立作事底时候，他所作底事，与他父亲所作底事，可以毫无关系。他每天必到办事处办事；他的办事处可以离他的家很远。他所得底收入是钱。他所用底东西，都是用钱买来底，没有一件是他家里自己生产底。他的钱存在银行里，用时开支票去取。银行是他的帐房，亦是社会公共底帐房。他如有了病，打电话叫医院派救护车来接他到医院，汤药服侍，都有专家负责，用不着他家里人在内。他若死了，医院里人打电话到殡仪馆，派车来把尸首运到馆里，衣衾棺椁，以及装裹含殓，送讣开吊，都有“专家”负责，用不着他家里人费心。开吊完毕，殡仪馆里人打电话到公墓，派车来把他的棺材运去。公墓里人，在许多毫不相干底墓间，开一个穴，把他放在里面。这样亦了结了他的一生。他的一生，大半不在他的家里。

在生产家庭化底社会里，人若无家，则即不能生存。但在生产社会化底社会里，人虽无家，亦可生存。他可以长期住在旅馆或公寓里，有病则住在医院，死了则住公墓。“六亲不认，四海为家。”他亦可很快乐地过了他的一生。人固然都是不能离开社会，但在生产社会化底社会里，尤不能离开社会。在现代底都会里，如自来水公司出了毛病，

各家都没有水用。如电灯公司出了毛病，各家都没有电用。各家，如不是穷光蛋，所有者亦只是钱。除了钱之外，没有一家是“家给人足”底。

由此我们可以了解，何以在生产家庭化底社会里，一个人的家是一个人的一切。一个人的家是一个人的一切，因为他有了家他才有一切；他若无家，他即无一切。我们亦可了解，何以在生产家庭化底社会里，一切道德，皆以家为出发点，为集中点。在生产家庭化底社会里，不但一个人的家是一个人的一切，而且一个社会内所有底家，即是一个社会的一切。若没有了家，即没有了生产，没有了社会。在某种底生产方法之下，社会必须有某种组织，人必须有某种行为。对于人此种行为之规定，即是道德。换句话说，人如何如何地生产，则其团体必须如何如何地组织。其团体是如何如何地组织，其团体中之人必如何如何地行为。对于此如何如何地行为之规定，即是道德。生产方法不是人所能随意采用者。因为用某种生产方法，必须用某种生产工具。如某种生产工具尚未发明，则即不能用某种生产方法，人亦不能知有某种生产方法。所以生产方法随着生产工具而定，社会组织随着生产方法而定，道德随着社会组织而定。生产方法不是人所能随意采用者，所以社会组织及道德亦不是人所能随意采用者。这即如下棋然。围棋有围棋的规矩，象棋有象棋的规矩。人若下围棋，即须照着下围棋的规矩，人若下象棋，即须照着下象棋的规矩。但亦不是人愿意下什么棋，即可下什么棋。他必须有围棋的棋子棋盘，始可下围棋。他必须有象棋的棋子棋盘，始可下象棋。

民初人对于这一点完全不了解，以为人可以随所意欲，愿行什么社会制度，即行什么社会制度。对于中国人之以家为一切的出发点，集中点，他们特别攻击，认为此是“中国人”的大短处，大坏处。他们不知道，这不是“中国人”的大短处，大坏处，凡是在生产家庭化底社会中底人，都是如此。这亦不是什么“短处，坏处”；这是生产家庭化底社会所需要；这是生产家庭化底社会的制度。民初人不知将一套社会制度，作一整个看，而只枝枝节节，看见不合乎他们的成见者，即指为不合。正如一人，只会下围棋，而又不知围棋只是棋之一种，看见下象棋者之先摆子，即说：“怎么下棋先摆子呀，不对，不对。”又见某已摆之子，可以移动，即说：“怎么已下底子还能移动呀，不对，不对。”会下围棋底人，可以不下象棋，可以批评象棋，但如此地批评象棋，则可以说是“滑天下之大稽”。

反对民初人之批评“中国人”者说，中国人亦并不是只知有家，不知有国。在旧日，最重底伦常是君父，最大底道德是忠孝。我们说君父，不说父君，我们说忠孝，不说孝忠，君在父先，孝居忠后，可见即在中国旧日，亦是以国为比家重要底。不过这种说法，不足以服民初人批评“中国人”者之心，因为即在旧日所谓君臣之义中，亦是以家为出发点。此点言之甚长，亦甚重要。我们于下文有《原忠孝》一篇，专论之。

旧日所谓国者，实则还是家。皇帝之皇家，即是国，国即是皇帝之皇家，所谓家天下者是也。所以汉朝亦称汉家。一个男人到皇家为臣，必须要尽臣道，正如一个女人到他的夫家作妇，必须要尽妇道一样。关于这一点，我们

于下文《原忠孝》中，还有详说。现只提及，而请大家注意者，即旧日所谓国，与我们现在所谓国，其意义大不相同。

在生产家庭化底社会里，家是一个经济单位。这一经济单位，固亦不能离开别底经济单位而存在，但他与别底经济单位，毕竟不是一个。他可以与别底经济单位，有种种关系，但不能融为一体。但在生产社会化之社会中，社会是一经济单位，一社会中之人，在经济上融为一体。此一部分人若离了别一部分人，则立刻即受到莫大底影响。此点观于以上所说可见。

所谓生产社会化者，其所谓社会，究以何为其范围？此所谓社会之范围，可有国及天下两重。所谓天下，即指整个底世界说。就人现所有之生产工具及生产方法说，所谓生产社会化，此社会本已到，或本可已到，天下之范围。惟于现在世界之生产社会化之过程中，生产社会化，先冲破家之范围。在其社会化已冲破家之范围而尚未达到天下之范围时，其社会只可以国为范围。至现在，世界之生产社会化，本已达到，或已可达到，天下之范围，但因历史底关系，人仍拟保守国之界限，各以其国为经济单位，如现所谓经济集团者。各国皆欲使其自己成为一经济集团，"自给自足"，如生产家庭化社会中之一家然。

所以在现在世界中，国是经济单位。由此方面看，可知现在一国之人对于其国之关系之密切。在生产家庭化之社会中，一替皇家做事之人，"食王的爵禄，报王的恩"，他已成为皇家的人，如一女人于嫁后成为其夫家之人然。但就一般底人民说，他与皇家之关系，是很疏远底。他对

于皇家之义务是“完粮纳税”；他所得自皇家之利益，是“保境安民”。除了这些方面外，一般人民不管国，国亦不管人民，所谓“天高皇帝远”者。在“天高皇帝远”底地方，固有坏处，亦有好处。“天高皇帝远”，因而“无法无天”，是就其坏处说。“不识天工，安知帝力”，逍遥自在，是就其好处说。

但在生产社会化底社会中，人对于其社会之关系，是密切底。他的生活的一切都须靠社会。就一方面说，无论任何社会，其中底人的生活的一切，都须靠社会，离开社会，都不能生存。但在生产家庭化底社会里，人之依靠社会，是间接底。其所直接依靠以生存者是其家。但在生产社会化底社会里，社会化底生产方法打破了家的范围。人之所直接依靠以生存者，并不是家而是社会。小规模底家，所谓小家庭者，虽仍存在。但这种家，并不是一经济单位，并没有经济上底功用与意义。在生产社会化底社会中，人与其社会，在经济上成为一体。在生产社会化底社会中，如其社会是以国为范围，则其中之人即与国成为一体。

必须到如此地步，所谓爱国才不只是一个悬空底理想，而是一个有血有肉底，活底道德。所谓活底道德者，即是他真能鼓舞群伦，使人生死以之，而不只是一种格言，一种理论，在公民教科书上所讲者。一种活底道德是能使人感觉其是必要者。若只能使人“知”其是必要，而不能使人“感觉”其是必要者，则其道德即是死底，不是活底。

有些人常说：“中国人只有家族观念，没有国家观念。”即道德上最好底人亦“只知忠君，不知爱国。”这话亦不能说是错。不过他们须知，中国人在旧日之所以是如此者，

并不是因为中国人是中国人，而是因为在往日中国人是生产家庭化底社会中底人。从以上所说，我们可以了解，何以往日人只知忠君，不知爱国，何以有“谁当皇帝都纳粮”的观念。这并不是因为他们愚蠢无知，这是因为照着他们的社会的那一套办法，本来是如此。他们并不是愚蠢无知，而不了解他们的那一套办法，而只混骂其为愚蠢无知者，才真正是愚蠢无知。

果然到现在，中国虽尚未完全成为生产社会化底社会，而中国人对于国底观念，已经大变了。十四个月以来，我们可见，对于中国大众，爱国已不只是空洞底理想，而已是活底道德。所可憾底是：爱国对于中国大众，虽已成为活底道德，而对于骂中国人不爱国之中国人，仍是死底道德。

我们本篇只说到生产社会化底社会，而未说到生产社会化底社会，亦有两类：一是生产社会化而支配家庭化者，一是生产社会化支配亦社会化者。前者是普通所谓资本主义底社会，后者是普通所谓社会主义底社会。在此后者中，所谓社会化之社会，亦可以国为范围，或以天下为范围。以国为范围者即所谓国家社会主义。以天下为范围者，即所谓共产主义。此非本篇讨论范围所及，故置不论。

再有一点，可附带说者，中国现在所经之时代，是生产家庭化底文化，转入生产社会化底文化之时代，是一个转变时代，是一个过渡时代。我们在这个时代底人，有特别吃亏的地方。在一个比较固定底社会中，如果它所行者是那一种文化，则它自有一套制度，在各方面都是一致底。但在一个过渡时代的社会中，在此方面，它已用这一套制

度，在另一方面，它还用那一套制度，于是此社会中之人，学会了这一套制度者，在那一套制度里，即到处碰钉子。一个大学毕业底小姐在学校所学者，是某某专门底学问，但结婚以后，她所作底事，或者他的夫家所希望她作底事，是服侍翁姑，养育子女，主持家务，以及米面柴盐等等。除非有特别底原因，她于此必感到痛苦，她的夫家亦必感到痛苦。一辆汽车，必须在柏油路上走，坐车底人方觉得舒服；若一辆汽车在牛车路上走，坐车底人反不如坐牛车舒服。在这过渡时代，我们在许多地方，都如坐汽车走牛车路，人既受罪，车亦易坏。这是我们特别吃亏底地方。

但自另一方面说，在这个过渡时代中，我们可亲眼看见许多不同底制度，不同底行为标准，同时存在。如同看见许多不同底交通工具，如飞机汽车，牛车马车，五光十色，同时存在。因此我们的行为，可得到很大底自由。例如现在有人结婚，他随意用什么方式都可。他可以叫他的新娘坐花轿，坐汽车，或坐马车；他可以请客，可以不请客；他可以行礼，可以不行礼；他可以登报，可以不登报。他无论用什么方式，没有人能说他不对。这些情形，现在人看来，似乎没有什么奇怪。其实，若不是在我们这个过渡时代，这是很奇怪底。由此方面说，在这个过渡时代，我们是有特别方便底地方。

有些“混水摸鱼”，“乘火打劫”底人，利用这个特别方便底方便之门行事，一时照着这一套社会制度，一时又照着那一套社会制度。而其所照着者，都是合乎他自己的利益底。这些人是最不道德底。因为他的这些行为，完全是自私底。在任何社会制度中，自私都是最大底不道德。

老年人都说"世风不古，人心日下"，现在人特别地坏。这是不对底。就人性说，古今中外，都是一样，不过现在底人，在这个过渡时代，特别有一种作不道德底事的机会，如以上所说者，此则是事实。

选自《三松堂全集》（第四卷），河南人民出版社，1986年8月第1版

新 原 人

（节选）

自　　序

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”此哲学家所应自期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此新理学，新事论，新世训，及此书所由作也。此书虽写在新事论，新世训之后，但实为继新理学之作。读者宜先观之。书中所征引，多有不及注出处者。盖以乱离颠沛，检查不便。亦以此书非考据之作。其引古人之言，不过以与我今日之见相印证，所谓六经注我，非我注六经也。此书属稿时，与金龙荪先生岳霖同疏散于昆明郊外龙泉镇。汤锡予先生用彤亦时来。承阅全稿，并予批评指正，谨此致谢。书中各章，皆先在思想与时代月刊中发表。承允重印，以广流传，亦谨此致谢。书中字句，有与前所刊布不同者，以此为正。昔尝以新理学，新事论，新世训为贞元三书；近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰贞元之际所著书；以志艰危，且鸣盛世。民国三十一年三月，冯友兰

第一章 觉　　解

我们常听见有些人问：人生究竟有没有意义？如其有之，其意义是什么？有些人觉得这是一个很严重底问题。如果这个问题不能得到确切底答案，他们即觉得人生是不值得生底。

在未回答这个问题之先，我们须问：所谓人生的意义者，其所谓意义的意义是什么？此即是问：其所谓意义一词，究何所谓？

我们常问：某一个字或某一句话的意义是什么？此所谓意义，是说某一个字的所谓或某一句话的所说。我们不知某一个字的意义，我们可以查字典，于字典中，我们可以知某一个字的所谓。我们不知某一句话的意义，我们可以请说话底人解释，于解释中，我们可以知某一句话的所说。这是意义一词的一个意义。

所谓人生意义者，其所谓意义，显然不是意义一词的这一个意义。因为人生是一件事，不是一个字或一句话。一个字有所谓，而人生则无所谓。人生这两个字，当然亦有所谓。人生的意义是什么？这一句话当然亦有所说。不过现在我们所讨论者，并不是这两个字，亦不是这一句话。

我们亦常问：某一件事物的意义是什么？此所谓意义有时是说某一事物所有底性质，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争的意义是什么？有人说，此次苏德战争，是共产主义底国家与法西斯主义底国家间底战争，是有阶级性底。此即是说，在此派人的了解中，此次苏德战争有阶级斗争的意义。有人说，此次苏德战争，是德国人与俄国人两个民族间底战争，是只有民族性底。（此所谓民族性是对阶级性而言，不是一部分人所谓民族性，如德国人的民族性，俄国人的民族性等。）此即是说，在此派人的了解中，苏德战争还是只有民族斗争的意义。

所谓某一事的意义，有时是说某一事所可能达到底目的，或其可能引起底后果，如一个人所了解者。例如有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将为法西斯主义所统治，或为共产主义所统治。有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将成为一俄罗斯帝国或德意志帝国。此所谓意义，是说一事可能达到底目的，或其所可能引起底后果，如一个人所了解者。

所谓某一事物的意义，有时是说，某一事物与别事物底关系，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争，对于此次欧战有什么意义？有人说：此次欧战，本是帝国主义底国家间底战争，现在苏联加入，欧战即变质了。有人说：苏联本身，也是一帝国主义底国家，其卷入欧战，不过使欧战的范围更扩大而已。此所谓一事的意义，是说一事与别事底关系，如一个人所了解者。就意义的此意义说，一事物对于某别事物底关系愈重要者，此事物对于某别事物，即愈有意义。

我们可以说，一事物所以可能达到某种目的或可能引起某种后果，或所以与别事物有某种关系者，正因其有某性。例如上所说，苏德战争所可能达到底目的，或所可能引起底后果，及其与欧洲战争底关系，若分析之，还是要说到苏德战争，是有阶级性底，或是只有民族性底。不过虽是如此，人于说某一事物的意义时，其意所注重，可有不同，如上所说。

一事物的意义，各人所说，可以不同。其所说不同，乃因持此各种说法者，对于此事底了解不同。其对于此事底了解不同，所以此事对于他底意义亦不同。一件事的性质，是它原有底。其所可能达到底目的，或其所可能引起底后果，这些可能亦是原有底。其与别事物底关系，亦是原有底。但一件事的意义，则是对于对它有了解底人而后有底。如离开了对它有了解底人，一事即只有性质，可能等，而没有意义。我们可以说一事的意义，生于人对此事底了解。人对于一事底了解不同，此事对于他们即有不同底意义。

虽同一事物，但人对于它底了解，可有不同。如上所举，苏德战争即其一例。又譬如我们在此上课。假如一狗进来，它大概只见有如此如此底一些东西，这般这般底一串活动。严格地说，它实亦不了解什么是东西，什么是活动，不过我们姑如此说而已。又设如一未受过教育底人进来，也可看见许多桌椅，许多人，听见许多话，但不了解其是怎样一回事。又设如一受过教育底人进来，他不但看见许多桌椅人等，不但听见许多话，而且了解我们是在此上课。此一狗二人对于同一事底了解不同，所以此同一事

对于他们底意义，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事对于他底意义，亦即愈丰富。设更有一人进来，他不但了解我们是在此上课，而且了解我们在此所上底课，是何科目，并且了解此科目在学问中底地位，并且了解学问在人生中底地位，等等，如此则其对于我们在此上课一事底了解，更深更多，而此事对于他底意义亦即更丰富。

上文所谓了解，我们亦称为解。对于一事物有了解，我们亦称为对之有解。人对于一物，如了解其是怎样一个东西，对于一事，如了解其怎样一回事，则他们对于此事或物，即已有解，有解则此事物对于他们即有意义。不过说了解一物是怎样一个东西，说了解一事是怎样一回事，这了解又可有程度的不同。例如一地质学家了解一座山是哪一种岩石所构成底山，固是了解其为怎样一个东西，但一个人若只了解其是山，亦不能不算是了解其为怎样一个东西。一个人了解一个讲演是哪一种讲演，固是了解其为怎样一回事，但一个人若只了解其是一讲演，亦不能不算是了解其为怎样一回事。其了解的深浅多少不同，其所得意义亦异。深底了解，可以谓之胜解。最深底了解，可以谓之殊胜解。不过本章说了解，乃就最低程度底了解说起。

究竟怎样底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎样一个东西，或了解某事是怎样一回事，即是了解某事物是属于某一类者，是表现某理者。例如我们了解这座山是山，此即是了解“这座山”是属于山之类者，是表现山之理者。有最大底类，有最大底类所表现底理。对于一事物，若一人完全不了解其所属于底类，完全不了解其所表现底

理，则此人对于此事物，即为完全无解。此事物对于此人，即为完全地浑沌，完全地无意义。对于一事物，若一人仅了解其是属于最大底类，表现此类的理，例如一人仅了解一事物是一事物，则此人对于此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人对于理底知识，谓之概念。上所说，如用另一套话说之，我们可以说，对于事物底了解必依概念。凡依内涵最浅底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看见一座山而了解其是山，此是了解其是怎样一个东西，此是对于它有解。但如另一人看见一座山，而只了解其是一个物，此亦是了解其是怎样一个东西，亦是对之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念，比山的概念内涵较浅，故仅了解一山是物，比于了解一山是山者，其了解的程度较低。因此我们说：凡依内涵最浅底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，虽是最低程度底，但比之无解又是高底了。例如一个狗，看见一座山，它只感觉一如此如此，这般这般，不但不了解其是怎样一个东西，并且未必了解其是东西。又例如在空袭警报中，狗亦随人乱跑，但它不但不了解这是怎样一回事，而且未必有事的概念。狗是无了解底。其所有底经验，如亦可谓之经验，对于他只是一个浑沌。

无概念底经验，西洋哲学家谓之纯粹经验。詹姆士说：有纯粹经验者，只取其经验的“票面价值”，只觉其是如此，不知其是什么。此种经验，如亦可谓之经验，对于有此经验者，只是一个浑沌。浑沌不是了解的对象。因为

被了解者，即不是浑沌。因此浑沌是不能有意义底。康德说："概念无知觉是空底，知觉无概念是盲底。"此话的后段，我们亦可以说。我们于上文即说明无概念底经验是盲底。所谓盲者，即浑沌之义。

下文第七章说到同天境界。在同天境界中底人，自同于大全。大全是不可思议底，亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验，普通谓之神秘经验，神秘经验有似于纯粹经验。道家常以此二者相混，但实大不相同。神秘经验是不可了解底，其不可了解是超过了解；纯粹经验是无了解底，其无了解是不及了解。

我们说：康德的话的后段，我们亦可以说。为什么只是后段？因为照我们所谓概念的意义，我们不能说，概念是空底。我们所谓概念，是指人对于理底知识说。一个人可对于理有知识或无知识。如其有知识，则即有概念，其概念不是空底。如其无知识，则即无概念，亦不能说概念是空底。

但从另一方面说，一个人可有名言底知识，名言底知识可以说是空底。例如一个人向未吃过甜东西，未有甜味的知觉，但他可以听见别人说，甜味是如何如何，而对于名言中底甜字的意义有了解。此甜字的意义，本是代表甜味的概念。但人若只了解甜字的意义，而无知觉与之印证，则其所了解者，是名言的意义，而不是经验的意义。就其了解名言的意义说，名言底知识，不是空底。就其所了解底意义，不是经验的意义说，名言的知识亦可以说是空底。所谓空者，是就其无经验底内容说。例如有些人讲道德，说仁义，而实对于道德价值，并无直接底经验。他们不过

人云亦云，姑如此说。他们的这些知识，都是名言底知识。这些名言底知识，照上所说底看法，对于这些人，都可以说是空底。

一名言底知识，在经验中得了印证，因此而确见此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此经验与概念联合而有了意义，此名言与经验联合而不是空底。得此种印证底人，对于此经验及名言即有一种豁然贯通底了解。此名言对于此人，本是空底，但现在是有经验底内容了。此经验对于此人，本是浑沌底，但现在知其是怎么一回事了。例如一学几何的人，不了解其中底某定理，乃于纸上画图以为例证，图既画成，忽见定理确是如此。又如一广东人，虽常见书中说风花雪月，而实未尝见雪，及到北平见雪，忽了解何以雪可与花月并列，此种忽然豁然贯通底了解，即是所谓悟。此种了解是最亲切底了解，亦可以说是真了解。用道学家的话说，此即是"体念有得"。陆桴亭说："凡体念有得处皆是悟。只是古人不唤作悟，唤作物格知致。"(思辨录)伊川说："某年廿时，解释经义与今无别。然思今日觉得意味，与少时自别。"(遗书卷十八)何以能有别，正因他体念有得之故。

以下我们再举两例，以见普通所谓悟，其性质是如上所说者。杨慈湖初见象山，问："如何是本心?"象山说："恻隐，仁之端也。羞恶，义之端也。辞让，礼之端也。是非，智之端也。此即是本心。"慈湖又问："简儿时已晓得，毕竟如何是本心?"凡数问，象山终不易其说，慈湖亦未省。慈湖时正任富阳主簿，偶有鬻扇者，讼至于庭。慈湖断其曲直讫，又问如初。象山说："适闻断扇讼，是者

知其为是，非者知其为非。此即敬仲本心。”“慈湖大觉，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。”“恻隐，仁之端也”等，慈湖儿时已晓得，但无经验为之印证，则这些话对于慈湖都是名言底知识。象山以当前底经验，为之印证，慈湖乃“大觉”，此大觉即是悟。又如阳明“居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟致知格物之旨，圣人之道，吾性自足，不暇外求。”大学格物致知之语，亦是阳明儿时已晓得者，但此晓得只是名言底知识，必有经验以与此名言底知识相印证，阳明始能忽悟其旨。

禅宗所用教人底方法，大概都是以一当前底经验，使学者对于某名言底知识，得到印证。或者以一名言底知识，使学者对于当前底经验，得到意义。此二者本是一件事的两方面，都可称为指点。指点或用简单底言语表示，或用简单底姿态表示，此表示谓之机锋。既有一表示，然后以一棒或一喝，使学者的注意力，忽然集中。往往以此使学者得悟。禅宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可问：有没有对于事物底最高程度底了解，即所谓殊胜解？

于此我们说：就理论上说，这种了解是可能有底。一事物所表现底理，我们若皆知之，则我们对于此事物，即可谓有完全底了解。完全底了解，即最高程度底了解也。不过最高程度底了解，理论上虽是可能有底，而事实上是不能有底。因为一事物之为一事物，其构成底性质，是极多底。此即是说，其所属于底类，及其所表现底理，是极多底。我们知一事物所表现底一理，我们即可就此事物，作一我们于新理学中所谓是底命题，即普通所谓真命题。

我们若完全知一事物所表现底理，我们即可就此事物，作许多是底命题。这许多是底命题，即构成我们对于一事物底完全底了解，亦构成此事物对于我们底完全底意义。于是我们始可以说，我们完全了解此事物是怎样一个东西，怎样一回事。但事实上这是不可能底，因此我们对于一事物底了解总是不完全底，而一事物对于我们底意义亦总是不完全底。

以上所说，有些是对于一事一物说底。此所说对于某类物，某类事，亦同样可以应用。例如我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。照上文所说，我们于了解山时，需藉助对于某一山底经验；于了解上课时，需藉助对于上某课底经验。但于了解以后，我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。对于某类事物有了解，即是知某类事物的理所涵蕴底理。例如我们说："人是动物。"此命题即表示人类的理涵蕴动物的理，此命题即代表我们对于人类底了解。我们对于某类事物有了解，某类事物对于我们即有意义。我们对之了解愈深愈多者，其意义亦愈丰富。我们对于一类事物亦可有最低程度底了解，可有最高程度底了解。我们说"人是物"，此命题表示我们对人类底最低程度底了解。我们若知人类的理所涵蕴底一切底理，我们即对于人类有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解。一类事物所涵蕴底理，可以是极多底。所以对于一类事物底完全底了解，亦是极不容易得到底。虽不容易得到，但比对于某一事物底完全底了解，又比较容易得到一点。

人生亦是一类底事，我们对于这一类底事，亦可以有了解，可以了解它是怎样一回事。我们对于它有了解，它即对于我们有意义，我们对于它底了解愈深愈多，它对于我们底意义，亦即愈丰富。

哲学或其中底任何部分，都不是讲"因为什么"底学问。或若问：因为什么有宇宙？因为什么有人生？这一类的问题，是哲学所不能答，亦不必答底。哲学所讲者，是对于宇宙人生底了解，了解它们是怎样一个东西，怎样一回事。我们对于它们有了解，它们对于我们即有意义。

宇宙人生等，即使我们对于它们不了解，或无了解，它们还是它们。宇宙之有不靠人的了解，即使宇宙间没有人，它还是有底。若使没有人，固然没有人生，但如有了人生，虽人对于它不了解，或无了解，它还是有底。

上文说，对于一事物底完全了解，事实上是不可能底。对于一类事物底完全了解，亦是极不容易得到底。因此人对于宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人虽都在宇宙之中，虽都有人生，但对于它们，有了解其是如此如此者，亦有了解其是这般这般者，亦有对之全不了解，或全无了解者。易系辞说："仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。"中庸说："人莫不饮食也，鲜能知味也。"对于宇宙人生全不了解或全无了解者，即所谓日用而不知，及饮食而不知味者也。

对于一事物或一类事物底完全了解，是极不容易有底。但其最特出显著底性质，是比较易于引起我们的注意，因而易于使我们在此方面，对于某事物，或某类事物，得到了解。人生亦有其最特出显著底性质，此即是其是有觉

解底。

解是了解，我们于上文已有详说。觉是自觉。人作某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此是解；他于作某事时，自觉其是作某事，此是自觉，此是觉。若问：人是怎样一种东西？我们可以说：人是有觉解底东西，或有较高程度底觉解底东西。若问：人生是怎样一回事？我们可以说，人生是有觉解底生活，或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。

上文说：了解必依概念，自觉是否必依概念？于此我们说：了解是一种活动，自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎样一回事。此知虽是反观底，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底。有了解的活动时，我们的心，亦是明觉底。此明觉底心理状态，谓之自觉。

人与禽兽是同有某些活动底，不过禽兽虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事，于有某活动时，亦不自觉其是在从事于某活动。人则有某活动，而并且了解某活动是怎样一回事，并且于有某活动时，自觉其是在从事于某活动。例如人吃，禽兽亦吃。同一吃也，但禽兽虽吃而不了解吃是怎样一回事，人则吃而并且了解吃是怎样一回事。人于吃时，自觉他是在吃。禽兽则不过见可吃者，即吃之而已。它于吃时未必自觉它是在吃。由此方面说，吃对于人是有意义底，而对于禽兽则是无意义底。

又例如一鸟筑巢，与一人筑室，在表面上看，是一类

的活动。但人于筑室时，确知筑室乃所以御寒暑避风雨。此即是说，他了解筑室是怎样一回事。他于筑室时，他并且自觉他是在筑室。但一鸟筑巢，则虽筑巢而不了解筑巢是怎样一回事；于筑巢时，亦未必自觉它是在筑巢。由此方面说，筑室对于人是有意义底。筑巢对于鸟则是无意义底。

又例如一群蚂蚁，排队与另一群打架，与一国人出兵与另一国人打仗，在表面上看，是同一类底活动。但人于打仗时，了解打仗是为其国争权利，争自由，并了解打仗是拼命底事，此去或永不回来。此即是说，他了解打仗是怎样一回事；于打仗时，他并且自觉他是在打仗。蚂蚁则虽打仗而不了解打仗是怎样一回事。于打仗时，它亦未必自觉它是在打仗。由此方面说，打仗对于人是有意义底，对于蚂蚁是无意义底。

朱子延平答问中有一条云："问：熹昨妄谓，仁之一字，乃人之所以为人，而异乎禽兽者，先生不以为然。熹因以先生之言思之，而得其说，复求正于左右。熹窃谓：天地生万物，本乎一源。人与禽兽草木之生，莫不具有此理。其一体之中，即无丝毫欠剩；其一气之运，亦无顷刻停息：所谓人(疑当作仁)也。气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而见其为仁；物得其偏，故虽具此理，而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同；知人之为人而存之，人与物不得不异。故伊川夫子既言'理一分殊'，而龟山先生又有'知其理一，知其分殊'之说。而先生以为全在知字上著力，恐是此意也。"(李延平集卷二)朱子此所说，不尽与我们

相合，但其注意于知，则与我们完全相同。

或又可问：有觉解诚是人生的最特出显著底性质，但人在宇宙间，对于宇宙，究竟有何重要？有许多人颇欲知，人在宇宙间有何重要。他们问：人生的意义是什么？实即是问：人在宇宙间，有何重要？

于此我们说：有觉解是人生的最特出显著底性质。因人生的有觉解，使人在宇宙间，得有特殊底地位。宇宙间有人无人，对于宇宙有很重大底干系。有人底宇宙，与无人底宇宙，是有重要底不同底。从此方面看，有觉解不仅是人生的最特出显著底性质，亦且是人生的最重要底性质。

从人的观点看，人若对于宇宙间底事物，了解愈多，则宇宙间底事物，对人即愈有意义。从宇宙的观点看，人之有觉解对于宇宙有很重大底干系，因为有人底宇宙，与无人底宇宙是有重要底不同底。

有人说：宇宙间有许多人为底事物，例如国家，机器，革命，历史等。这些事物，总而言之，即普通所谓文化。文化是人的文化，是待人而后实有者。宇宙间若没有人，宇宙间即没有文化。在这一方面，我们可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙，其不同是很大底。中国旧日底思想，向以天地人为三才。以为对于宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒说："天，地，人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。"所谓成之者，即以文化完成天地所未竟之功也。礼运云："人者，天地之心。"朱子语录有云："问：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所谓人者，天地之心也。"(语类卷八十七)朱子此所说，亦正上所说

之意。

从此方面，我们固可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙的不同。但我们亦可以说，这种说法，是完全从人的观点出发。从人的观点看，有人以后，固然有人为底事物，有人的文化。但鸟巢亦是待鸟的实有，而后实有底。从它们的观点看，它们亦有它们的文化。它们岂不亦可说是“与天地参”？我们固然可以说，人的文化的范围，比它们的大得多。但以宇宙之大，这个范围大小的差别，从宇宙的观点看，是无足轻重底。由此方面说，我们不能仅因人有人的文化，而说有人底宇宙，与没有人底宇宙，有重大底不同。

人与鸟或蜂蚁的差别，不在于他们是否有文化，而在于他们的文化是否是有觉解底。人的文化，与鸟或蜂蚁的文化的不同，不专是范围大小的差别。人的文化，是心灵的创造，而鸟或蜂蚁的文化，是本能的产物，至少可以说，大部分是本能的产物。我们固然可以说，人的文化，若究其本原，亦是所以满足人的本能的需要者。不过虽是如此，人的文化，并不是人的本能所能创造底。心是有觉解底，本能是无觉解底。所以鸟或蜂蚁虽可以说是有文化，但其文化是无觉解底，至少可以说，大部分是无觉解底。人的文化，则是有觉解底。宇宙间若没有鸟或蜂蚁，不过是没有鸟或蜂蚁而已。但宇宙间若没有人，则宇宙间即没有解，没有觉，至少是没有较高程度底觉解。宗教家及有些哲学家以为于人之上还有神，其觉解较人更高。但这是不可证明底。宇宙间若没有人，则宇宙只是一个混沌。朱子引某人诗云：“天不生仲尼，万古常如夜。”此以孔子为人的代

表，即所谓“人之至者”。我们可以说，天若不生人，万古常如夜。所以我们说，有人底宇宙与无人底宇宙是有重大底不同底。

宇宙间有觉解，与宇宙间有水有云，是同样不可否认底事实。不过宇宙间有水有云，不过是有水有云而已。而宇宙间有觉解，则可使其他别底事物被了解。如一室内有桌椅，有灯光。就存在方面说，灯光与桌椅的地位，是相等底。但有桌椅不过是有桌椅而已。有灯光则室内一切，皆被灯光所照。宇宙间之有觉解，亦正如是。宇宙间底事物，本是无意义底，但有了觉解，则即有意义了。所以在许多语言中，明亮等字，多引申有了解之义。如“明”字本义为明亮，引申为明白，了解。

我们于以上所说，都是就实际方面说。就实际方面说，任何事物之理，皆是“平铺在那里”，“冲漠无朕”而“万象森然”，其有固不待人之实有而有。但实际上若没有人，这些理亦是不被知底。被知与不被知，与其有固不相干。但若不被知，则亦不被了解。不被了解，则亦是在“无明”中。

人不但有觉解，而且能了解其觉解，是怎样一回事，并且于觉解时，能自觉其觉解。例如我们现在讲觉解，即是了解觉解是怎样一回事；于讲觉解时，我们亦自觉我们的觉解。龟山讲知，朱子讲知，亦是觉解其觉解。这是高一层底觉解。高一层底觉解，并不是一般人皆有底，所谓“百姓日用而不知”也。一般人觉解吃饭，觉解筑室，觉解打仗，但未必觉解其觉解。

若借用佛家的名辞，我们可以说，觉解是“明”，不觉

解是“无明”。宇宙间若没有人，没有觉解，则整个底宇宙，是在不觉中，是在无明中。及其间有人，有觉解，宇宙间方有“始觉”。

或可问，上文说，人对于人生愈有觉解，则人生对于他，即愈有意义。佛家对于人生底觉解并不为少，何以佛家以为人生是无意义底？

于此，我们说，上文说，一事对于一人底意义，随此人对此事底了解不同而不同。人生对于佛家的人底意义，与对于我们底意义，固有不同，但不能说，人生对于他们是无意义底。普通以为，佛家以为人生是无意义底。此所说人生是无意义底，意思是说，佛家的人，以为人生中底事，是空虚幻灭底。照我们于上文所说意义的意义，此即是人生对于他们底意义。不过佛家亦并非谓人生中所可能有底一切事，皆是空虚幻灭底。他们只说，普通人所作底事，所求达到底目的，是空虚幻灭底。至于佛家的人所作底事，如参禅打坐等，所求达到底目的，如得佛果等，则并不是空虚幻灭底。照佛家的说法，此等事，此等目的，人必须于其是人时作之，求之。若其是畜牲，则无知，不知有此等目的，不知作此等事。若其是“天”，则无苦，不愿求此等目的，不愿作此等事。所以他们常说，“人身难得”。这亦是人生对于他们底意义。果有“天”与否，我们不敢说。但就人与禽兽说，有知无知，确是其间很大底分别。佛家注重人的有知，他们亦觉解人的觉解。在这些方面，佛家与我们相同。

照佛家中底一派的说法，佛家的人，于得到他所求底目的时，或即于了解他所求底目的时，他又可见，即普通

人所作底事，所求底目的，虽是虚妄幻灭，而却皆是“常住真心”的表现。由此方面看，则“举足修途，皆趋宝渚；弹指合掌，咸成佛因”；“担水砍柴，无非妙道”。以普通人所作底事，所求底目的，为虚妄幻灭者，乃是人于其了解在某阶段中所有底偏见。我们上文说，人对于一事底了解不同，则此事对于他底意义亦不同。佛家此意，正与我们相同。

从另一方面说，此见并不是偏见。佛作普通人所作底事，此事即不是虚妄幻灭底。但普通人作普通人所作底事，则此事正是虚妄幻灭底。尝与一文字学家谈。此文字学家，批评某人写一某字为白字。我说，此乃假借字，非白字。此文字学家说：“我若如此写，即是假借字。他若如此写，即是白字。”此说正可为上所说作一例。此某人与此文字学家，对于此字的了解不同。所以他们虽同写一字，而此字的写法对于他们底意义不同。某人如此写此字，是由于他的无解，而此文字学家如此写此字，则是由于他的解。一个如此写是出于无明，一个如此写是出于明。

上所说佛家的此一派的意思，颇可与本章的主要底意思相发明。佛家的此一派的意思，是中国佛家的人所特别发挥，特别提倡底。不过他们虽如此提倡，而其行为，仍以出家出世为主。宋明道学家，则以为，儒家的圣贤，并不必作与普通人所作不同底事。圣贤所作，就是眼前这些事。虽是眼前的这些事，但对于圣贤，其意义即不同。学圣贤亦不必作与普通人所作不同底事。就是眼前这些事，学圣贤底人作之，即可希圣希贤，所以宋儒说：“洒扫应对，可以尽性至命。”这是与上所说底意思，较为一致底说法。

“洒扫应对，可以尽性至命”，与禅家所说，“担水砍柴，无非妙道”，意思相同。对于普通人，洒扫应对，只是洒扫应对；担水砍柴，只是担水砍柴。但对于对于宇宙人生有很大了解底人，同一洒扫应对，同一担水砍柴，但其意义即大不同了，此所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”。

觉解是明，不觉解是无明。觉解是无明的破除。无明破除，不过是无明破除而已。并非于此外，另有所获得，另有所建立。佛家说，佛虽成佛，而“究竟无得”。孟子说，“予，天民之先觉者也。”程子释之云：“天民之先觉，譬之皆睡，他人未觉来，以我先觉，故摇摆其未觉者，亦使之觉。及其觉也，元无少欠。盖亦未尝有所增加也，通一般尔。”(遗书卷二上)

第三章 境 界

人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同。因此，宇宙人生，对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解，因此，宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界。

佛家说，每人各有其自己的世界。在表面上，似乎是诸人共有一世界；实际上，各人的世界，是各人的世界。“如众灯明，各遍似一。”一室中有众灯，各有其所发出底光。本来是多光，不过因其各遍于室中，所以似乎只有一光了。说各人各有其世界，是根据于佛家的形上学说底。但说在一公共底世界中，各人各有其境界，则不必根据于佛家的形上学。照我们的说法，就存在说，有一公共底世界。但因人对之有不同底觉解，所以此公共底世界，对于各个人亦有不同底意义，因此，在此公共底世界中，各个人各有一不同底境界。

例如有二人游一名山，其一是地质学家，他在此山中，看见些地质底构造等。其一是历史学家，他在此山中，看见些历史底遗迹等。因此，同是一山，而对于二人底意义不同。有许多事物，有些人视同瑰宝，有些人视同粪土。

有些人求之不得，有些人，虽有人送他，他亦不要。这正因为这些事物，对于他们底意义不同。事物虽同是此事物，但其对于各人底意义，则可有不同。

世界是同此世界，人生是同样底人生，但其对于各个人底意义，则可有不同。我们的这种说法，是介乎上所说底佛家的说法与常识之间。佛家以为在各个人中，无公共底世界。常识则以为各个人都在一公共底世界中，其所见底世界，及其间底事物，对于各个人底意义，亦都是相同底。照我们的说法，人所见底世界及其间底事物，虽是公共底。但它们对于各个人底意义，则不必是相同底。我们可以说，就存在说，各个人所见底世界及其间底事物，是公共底；但就意义说，则随各个人的觉解的程度的不同，而世界及其间底事物，对于各人底意义，亦不相同。我们可以说："仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。"

我们不能说，这些意义的不同，纯是由于人之知识的主观成分。一个地质学家所看见底，某山中底地质底构造，本来都在那里。一个历史学家所看见底，某山中底历史底遗迹，亦本来都在那里。因见这些遗迹，而此历史家觉有"数千年往事，涌上心头"。这些往事，亦本来都在那里。这些都与所谓主观无涉，不过人有知与不知，见与不见耳。庄子说："岂惟形骸有聋盲哉，夫知亦有之。"就其知不知，见不见说，就其知见时所有底心理状态说，上所说诸意义的不同，固亦有主观的成分。但这一点底主观的成分，是任何知识所都必需有底。所以我们不能说，上文所说意义的不同，特别是主观底。由此，我们说，我们所谓境界，固亦有主观的成分，然亦并非完全是主观底。

各人有各人的境界，严格地说，没有两个人的境界，是完全相同底。每个人都是一个体，每个人的境界，都是一个个体底境界。没有两个个体，是完全相同底，所以亦没有两个人的境界，是完全相同底。但我们可以忽其小异，而取其大同。就大同方面看，人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。此四种境界，以下各有专章详论，本章先略述其特征，以资比较。

自然境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是顺才或顺习底。此所谓顺才，其意义即是普通所谓率性。我们于上章说，我们称逻辑上底性为性，称生物学上底性为才。普通所谓率性之性，正是说，人的生物学上底性。所以我们不说率性，而说顺才。所谓顺习之习，可以是一个人的个人习惯，亦可以是一社会的习俗。在此境界中底人，顺才而行，“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”；亦或顺习而行，“照例行事”。无论其是顺才而行或顺习而行，他对于其所行底事的性质，并没有清楚底了解。此即是说，他所行底事，对于他没有清楚底意义。就此方面说，他的境界，似乎是一个浑沌。但他亦非对于任何事都无了解，亦非任何事对于他都没有清楚底意义。所以他的境界，亦只似乎是一个浑沌。例如古诗写古代人民的生活云：“凿井而饮，耕田而食，不识不知，顺帝之则。”“日出而作，日入而息，不识天工，安知帝力?”此数句诗，很能写出在自然境界中底人的心理状态。“帝之则”可以是天然界的法则，亦可以是社会中人的各种行为的法则。这些法则，这些人都遵奉之，但其遵奉都是顺才或顺习底。他不但不了

解此诸法则，且亦不觉有此诸法则。因其不觉解，所以说是不识不知。但他并非对于任何事皆无觉解。他凿井耕田，他了解凿井耕田是怎样一回事。于凿井耕田时，他亦自觉他是在凿井耕田。这就是他所以是人而高于别底动物之处。

严格地说，在此种境界中底人，不可以说是不识不知，只可以说是不著不察。孟子说："行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之，而不知其道者众也。"朱子说："著者知之明，察者识之精。"不著不察，正是所谓没有清楚底了解。

有此种境界底人，并不限于在所谓原始社会中底人。即在现在最工业化底社会中，有此种境界底人，亦是很多底。他固然不是"日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食"，但他却亦是"不识不知，顺帝之则"。有此种境界底人，亦不限于只能作价值甚低底事底人。在学问艺术方面，能创作底人，在道德事功方面，能作"惊天地，泣鬼神"底事底人，往往亦是"行乎其所不得不行，止乎其所不得不止"，"莫知其然而然"。此等人的境界，亦是自然境界。

功利境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是"为利"底。所谓"为利"，是为他自己的利。凡动物的行为，都是为他自己的利底。不过大多数底动物的行为，虽是为他自己的利底，但都是出于本能的冲动，不是出于心灵的计划。在自然境界中底人，虽亦有为自己的利底行为，但他对于"自己"及"利"，并无清楚底觉解，他不自觉他有如此底行为，亦不了解他何以有如此底行为。在功利境界中底人，对于"自己"及"利"，有清楚底觉解。他了解他的行

为，是怎样一回事。他自觉他有如此底行为。他的行为，或是求增加他自己的财产，或是求发展他自己的事业，或是求增进他自己的荣誉。他于有此种种行为时，他了解这种行为是怎样一回事，并且自觉他是有此种行为。

在此种境界中底人，其行为虽可有万不同，但其最后底目的，总是为他自己的利。他不一定是如杨朱者流，只消极地为我，他可以积极奋斗，他甚至可牺牲他自己，但其最后底目的，还是为他自己的利。他的行为，事实上亦可是与他人亦有利，且可有大利底。如秦皇汉武所作底事业，有许多可以说是功在天下，利在万世。但他们所以作这些事业，是为他们自己的利底。所以他们虽都是盖世英雄，但其境界是功利境界。

道德境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是“行义”底。义与利是相反亦是相成底。求自己的利底行为，是为利底行为；求社会的利底行为，是行义底行为。在此种境界中底人，对于人之性已有觉解。他了解人之性是涵蕴有社会底。社会的制度及其间道德底政治底规律，就一方面看，大概都是对于个人加以制裁底。在功利境界中底人，大都以为社会与个人，是对立底。对于个人，社会是所谓“必要底恶”。人明知其是压迫个人底，但为保持其自己的生存，又不能不需要之。在道德境界中底人，知人必于所谓“全”中，始能依其性发展。社会与个人，并不是对立底。离开社会而独立存在底个人，是有些哲学家的虚构悬想。人不但须在社会中，始能存在，并且须在社会中，始得完全。社会是一个全，个人是全的一部分。部分离开了全，即不成其为部分。社会的制度及其间底道德底政治

底规律，并不是压迫个人底。这些都是人之所以为人之理中，应有之义。人必在社会的制度及政治底道德底规律中，始能使其所得于人之所以为人者，得到发展。

在功利境界中，人的行为，都是以“占有”为目的。在道德境界中，人的行为，都是以“贡献”为目的。用旧日的话说，在功利境界中，人的行为的目的是“取”。在道德境界中，人的行为的目的是“与”。在功利境界中，人即于“与”时，其目的亦是在“取”。在道德境界中，人即于“取”时，其目的亦是在“与”。

天地境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是“事天”底。在此种境界中底人，了解于社会的全之外，还有宇宙的全，人必于知有宇宙的全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。在此种境界中底人，有完全底高一层底觉解。此即是说，他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社会的全的一部分，而并且是宇宙的全的一部分。不但对于社会，人应有贡献；即对于宇宙，人亦应有贡献。人不但应在社会中，堂堂地做一个人；亦应于宇宙间，堂堂地做一个人。人的行为，不仅与社会有干系，而且与宇宙有干系。他觉解人虽只有七尺之躯，但可以“与天地参”；虽上寿不过百年，而可以“与天地比寿，与日月齐光”。

用庄子等道家的话，此所谓道德境界，应称为仁义境界。此所谓天地境界，应称为道德境界。道家鄙视仁义，其所谓仁义，并不是专指仁及义，而是指我们现在所谓道德。在后来中国言语中，仁义二字联用，其意义亦是如此。如说某人不仁不义，某人大仁大义，实即是说，某人的品

格或行事，是道德底，某人的品格或行事，是不道德底。道德鄙视仁义，因其自高一层底境界看，专以仁义自限，所谓“蹩躠为仁，踶跂为义”者，其仁义本来不及道家所谓道德。所以老子说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。”但有道家所谓道德底人，亦并不是不仁不义，不过不专以仁义自限而已。不以仁自限底人所有底仁，即道家所谓大仁。

我们所谓天地境界，用道家的话，应称为道德境界。庄子山木篇说：“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖，物物而不物于物”，此是“道德之乡”。此所谓道德之乡，正是我们所谓天地境界。不过道德二字联用，其现在底意义，已与道家所谓道德不同。为避免混乱，所以我们用道德一词的现在底意义，以称我们所谓道德境界。

境界有高低。此所谓高低的分别，是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者，其境界高；其需要觉解少者，其境界低。自然境界，需要最少底觉解，所以自然境界是最低底境界。功利境界，高于自然境界，而低于道德境界。道德境界，高于功利境界，而低于天地境界。天地境界，需要最多底觉解，所以天地境界，是最高底境界。至此种境界，人的觉解，已发展至最高底程度。至此种程度人已尽其性。在此种境界中底人，谓之圣人。圣人是最完全底人，所以邵康节说：“圣人，人之至者也。”

在自然境界及功利境界中底人，对于人之所以为人者，并无觉解。此即是说，他们不知性，无高一层底觉解。所以这两种境界，是在梦觉关的梦的一边底境界。在道德境

界及天地境界中底人，知性知天，有高一层底觉解，所以这两种境界，是在梦觉关的觉的一边底境界。

因境界有高低，所以不同底境界，在宇宙间有不同底地位。有不同境界底人，在宇宙间亦有不同底地位。道学家所说地位，如圣人地位，贤人地位等，都是指此种地位说。在天地境界中底人，其地位是圣人地位。在道德境界中底人，其地位是贤人地位。孟子说：有天爵，有人爵。人在政治上或社会上底地位是人爵。因其所有底境界，而在宇宙间所有底地位是天爵。孟子说："君子所性，虽大行弗加焉，虽穷居弗损焉，分定故也。"此是说：天爵不受人爵的影响。

一个人，因其所处底境界不同，其举止态度，表现于外者，亦不同。此不同底表现，即道学家所谓气象，如说圣人气象，贤人气象等。一个人其所处底境界不同，其心理底状态亦不同。此不同底心理状态，即普通所谓怀抱，胸襟或胸怀。

人所实际享受底一部分底世界有大小。其境界高者，其所实际享受底一部分底世界大。其境界低者，其所实际享受底一部分底世界小。公共世界，无限地大，其间底事物，亦是无量无边地多。但一个人所能实际享受底，是他所能感觉或了解底一部分底世界。就感觉方面说，人所能享受底一部分底世界，虽有大小不同，但其差别是很有限底。一个人周游环球，一个人不出乡曲。一个人饱经世变，一个人平居无事。他们的见闻有多寡的不同，但其差别是很有限度。此譬如一个"食前方丈"底人，与一个仅足一饱底人，所吃固有多寡的不同，但其差别，亦是很有限底。

但就觉解方面说，各人所能享受底世界，其大小的不同，可以是很大底。有些人所能享受底一部分底世界，就是他所能感觉底一部分底世界。这些人所能享受底一部分底世界，可以说是很小底。因为一个人所能感觉底一部分底世界，无论如何，总是很有限底。有些人所能享受底，可以不限于实际底世界。这并不是说，一个人可将世界上所有底美味一口吃完，或将世界上所有底美景一眼看尽。而是说，他的觉解，可以使他超过实际底世界。他的觉解使他超过实际底世界，则他所能享受底，即不限于实际底世界。庄子所说："乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。""乘天地之正，御六气之变，以游无穷。"似乎都是用一种诗底言语，以形容在天地境界中底人所能有底享受。

或可问：上文说：在高底境界中底人，其所享受底一部分底世界大。在低底境界中底人，其所享受底一部分底世界小。这种说法，对于在自然境界中底人及在天地境界中底人，是不错底。在自然境界中底人，只能享受其所感觉底事物。在天地境界中底人所能享受底，则不限于实际底世界。他们所能享受底境界，一个是极小，一个是极大。但道德境界，虽高于功利境界，而在功利境界中底人所能享受底一部分底世界，是否必小于在道德境界中底人所能享受底，似乎是一问题。例如一个天文学家，对于宇宙，有很大底知识。但其研究天文，完全是由于求他自己的名利。如此，则他的境界，仍只是功利境界。虽只是功利境界，但他对于宇宙底知识，比普通行道德底事底人的知识，是大得多了。由此方面看，岂不亦可说，在功利境界中底人所能享受底世界，比道德境界中底人所能享受者大?

于此我们说，普通行道德底事底人，其境界不一定即是道德境界。他行道德底事，可以是由于天资或习惯。如其是如此，则其境界即是自然境界。他行道德底事，亦可以是由于希望得到名利恭敬。如其是如此，则他的境界，即是功利境界。必须对于道德真有了解底人，根据其了解以行道德，其境界方是道德境界。这种了解，必须是尽心知性底人，始能有底。我们不可因为，三家村的愚夫愚妇，亦能行道德底事，遂以为道德境界，是不需要很大底觉解，即可以得到底。愚夫愚妇，虽可以行道德底事，但其境界，则不必是道德境界。

天文学家及物理学家虽亦常说宇宙，但其所谓宇宙，是物质底宇宙，并不是哲学中所谓宇宙。物质底宇宙，虽亦是非常地大，但仍不过是哲学中所谓宇宙的微乎其微底一部分。物质底宇宙，并不是宇宙的大全。所以对于物质底宇宙有了解者，不必即知宇宙的大全，不必即知天。在道德境界中底人，已尽心知性，对于人之所以为人，而异于别底动物者，已有充分底了解。知性，则其所知者，即已不限于实际底世界。所以其所享受底一部分底世界，大于在功利境界中底人所享受底。

境界有久暂。此即是说，一个人的境界，可有变化。上章说，人有道心，亦有人心人欲。“人心惟危，道心惟微。”一个人的觉解，虽有时已到某种程度，因此，他亦可有某种境界。但因人欲的牵扯，他虽有时有此种境界，而不能常住于此种境界。一个人的觉解，使其到某种境界时，本来还需要另一种工夫，以维持此种境界，以使其常住于此种境界。伊川说：“涵养须用敬，进学在致知。”致

知即增进其觉解，用敬即用一种工夫，以维持此增进底觉解所使人得到底境界。关于此点，我们于以下另有专章说明。今只说，平常人大多没有此种工夫，故往往有时有一种较高底境界，而有时又无此种境界。所以一个人的境界，常有变化。其境界常不变者，只有圣贤与下愚。圣贤对于宇宙人生有很多底觉解，又用一种工夫，使因此而得底境界，常得维持。所以其境界不变。下愚对于宇宙人生，永只有很少底觉解。所以其境界亦不变。孔子说，“回也三月不违仁，其余日月至焉而已。”此即是说，至少在三个月之内，颜回的境界，是不变底。其余人的境界，则是常变底。

上所说底四种境界，就其高低的层次看，可以说是表示一种发展，一种海格尔所谓辩证底发展。就觉解的多少说，自然境界，需要觉解最少。在此种境界中底人，不著不察，亦可说是不识不知，其境界似乎是一个浑沌。功利境界需要较多底觉解。道德境界，需要更多底觉解。天地境界，需要最多底觉解。然天地境界，又有似乎混沌。因为在天地境界中底人，最后自同于大全。我们于上文尝说大全。但严格地说，大全是不可说底，亦是不可思议，不可了解底。(详见第七章)所以自同于大全者，其觉解是如佛家所谓“无分别智”。因其“无分别”，所以其境界又似乎是混沌。不过此种浑沌，并不是不及了解，而是超过了解。超过了解，不是不了解，而是大了解。我们可以套老子的一句话说：“大了解若不了解”。

再就有我无我说，在自然境界中，人不知有我。他行道德底事，固是由于习惯或冲动。即其为我底行为，亦是

出于习惯或冲动。在功利境界中，人有我。在此种境界中，人的一切行为，皆是为我。他为他自己争权夺利，固是为我，即行道德底事，亦是为我。他行道德底事，不是以其为道德而行之，而是以其为求名求利的工具而行之。在道德境界中，人无我，其行道德，固是因其为道德而行之，即似乎是争权夺利底事，他亦是为道德底目的而行之。在天地境界中，人亦无我。不过此无我应称之为大无我。论语谓："子绝四，毋意，毋必，毋固，毋我。"横渠云："四者有一焉，则与天地不相似。"象山说："虽欲自异于天地，不得也。此乃某平日得力。""与天地相似"，不得"自异于天地"，可以作大无我的注脚。道学家常用"人欲净尽，天理流行"八字，以说此境界。人欲即人心之有私的成分者，有为我的成分者。

有私是所谓"有我"的一义。上所说无"我"，是就此义说。所谓"有我"的另一义是"有主宰"。"我"是一个行动的主宰，亦是实现价值底行动的主宰。尽心尽性，皆须"我"为。"宇宙内事，乃己分内事。"由此方面看，则在道德境界及天地境界中底人，不惟不是"无我"，而且是真正地"有我"。在自然境界中，人不知有"我"。在功利境界中，人知有"我"。知有"我"可以说是"我之自觉"。"我之自觉"并不是一件很容易底事。有许多小孩子，别人称他为娃娃，亦自称为娃娃。他知道说娃娃，但不知道于说娃娃时，他应当说"我"。在功利境界中，人有"我之自觉"，其行为是比较有主宰底。但其作主宰底"我"，未必是依照人之性者。所以其作主宰底"我"，未必是"真我"。在道德境界中底人知性，知性则"见真吾"。"见真吾"则可以发展"真

我”。在天地境界中底人知天，知天则知“真我”在宇宙间底地位，则可以充分发展“真我”。上文所说，人在道德境界及天地境界中所无之我，并不是人的“真我”。人的“真我”，必在道德境界中乃能发展，必在天地境界中，乃能完全发展。上文说，上所说底四种境界，就其高低的层次看，可以说是表示一种发展。此种发展，即是“我”的发展。“我”自天地间之一物，发展至“与天地参”。

所以在道德境界中及天地境界中底人，才可以说是真正地有我。不过这种“有我”，正是上所说底“无我”的成就。人必先“无我”而后可“有我”，必先无“假我”，而后可有“真我”。我们可以说，在道德境界中底人，“无我”而“有我”。在天地境界中底人，“大无我”而“有大我”。我们可以套老子的一句话说：“夫惟无我耶，故能成其我。”

在上所说的发展中，自然境界及功利境界是黑格尔所谓自然的产物。道德境界及天地境界是黑格尔所谓精神的创造。自然的产物是人不必努力，而即可以得到底。精神的创造，则必待人之努力，而后可以有之。就一般人说，人于其是婴儿时，其境界是自然境界。及至成人时，其境界是功利境界。这两种境界，是人所不必努力，而自然得到底。此后若不有一种努力，则他终身即在功利境界中。若有一种努力，“反身而诚”，则可进至道德境界及天地境界。

此四种境界中，以功利境界与自然境界中间底分别，及其与道德境界中间底分别，最易看出。道德境界与天地境界中间底分别，及自然境界与道德境界及天地境界中间底分别，则不甚容易看出。因为不知有我，有时似乎是无

我或大无我。无我有时亦似乎是大无我。自然境界与天地境界，又都似乎是浑沌。道德境界与天地境界中间底分别，道家看得很清楚。但天地境界与自然境界中间底分别，他们往往看不清楚。自然境界与道德境界中间底分别，儒家看得比较清楚。但道德境界与天地境界中间底分别，他们往往看不清楚。

但此各种境界，确是有底，其间底分别，我们若看清楚以后，亦是很显然底。例如庄子齐物论说："若夫乘天地之正，御六气之变，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。"此无己是大无我，到此种地位底人，其境界是天地境界。应帝王说："泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。""于于"，司马彪说是"无所知貌"。此种人亦可说是无己底，但其无己是不知有己。在此种境界中底人，其境界是自然境界，此两种境界是绝不相同底。但其不同，道家似未充分注意及之。又例如张横渠铭其室之两牖，东曰砭愚，西曰订顽，即所谓东铭西铭也。此二铭，在横渠心目中，或似有同等底地位，然西铭所说，是在天地境界中底人的话。此于本书第七章所论可见。东铭说戏言戏动之无益，其所说至高亦不过是在道德境界中底人的话。又如杨椒山就义时所作二诗，其一曰："浩气返太虚，丹心照千古。平生未了事，留与后人补。"其二曰："天王自圣明，制作高千古，平生未报恩，留作忠魂补。"此二诗，在椒山心目中，或亦似有同等地位。但第一首乃就人与宇宙底关系立言，其所说乃在天地境界中底人的话。第二首乃就君臣的关系立言，其所说乃在道德境界中底人的话。又如张巡颜杲卿死于王

事，其行为本是道德行为，其人所有底境界，大概亦是道德境界。但如文天祥正气歌所说："为张睢阳齿，为颜常山舌"，则此等行为的意义又不同。此等行为，本是道德行为，但正气歌以之与"天地有正气"联接起来，则是从天地境界的观点，以看这些道德行为。如此看，则这些行为，又不止是道德行为了。这些分别，以前儒家的人，似未看清楚。

或可问：凡物皆本在宇宙中，皆本是宇宙的一部分。本来如是。凡物皆"虽欲自异于天地不得也"，何以象山独于此"得力"？何以只有圣人的境界，才是天地境界？

于此我们说：不仅人本在宇宙之内，本是宇宙的一部分。人亦本在社会之内，本是社会的一部分，皆本来如是，不过人未必觉解之耳。觉解之则可有如上说底道德境界天地境界。不觉解之则虽有此种事实而无此种境界。孟子说："终身由之而不知其道者众也。"(尽心上)此道是人人所皆多少遵行者，虽多少遵行之，而不觉解之，则为众人。觉解之而又能完全遵行之，则为圣人。所以圣人并非能于一般人所行底道之外，另有所谓道。若舍此另求，正可以说是"骑驴觅驴"。

所以虽在天地境界中底人，其所作底事，亦是一般人日常所作底事。伊川说："后人便将性命别作一般事说了。性命孝悌，只是一统底事。就孝悌中，便可尽性至命。至于洒扫应对，与尽性至命，亦是统一底事。无有本末，无有精粗。""然今时非无孝悌之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。"(遗书十八)由之而不知，则一切皆在无明中，所以为凡。知之则一切皆在明中，所以可为圣。圣

人有最高底觉解，而其所行之事，则即是日常底事。此所谓“极高明而道中庸”。

所以上文所说底各种境界，并不是于日常行事外，独立存在者。在不同境界中底人，可以作相同底事，虽作相同底事，但相同底事，对于他们底意义，则可以大不相同。此诸不相同底意义，即构成他们的不相同底境界。所以上文说境界，都是就行为说。在行为中，人所作底事，可以就是日常底事。离开日常底事，而作另一种与众不同底事，如参禅打坐等，欲另求一种境界，以为玩弄者，则必分所谓“内外”“动静”。他们以日常底事为外，以一种境界为内，以作日常底事为动，以玩弄一种境界为静。他们不能超过此种分别，遂重内而轻外，贵静而贱动，他们的生活，因此即有一种矛盾。此点我们于下文第五第七章中另有详论。

或问：所谓日常底事，各人所作，可不相同，例如一军人的日常底事是下操或打仗，一个学生日常底事是上课或读书。上文所说日常底事，果指何种事？

于此我们说：所谓日常底事，就是各色各样底日常底事。一个人是社会上底某种人，即作某种人日常所作底事。用战时常用底话说，各人都站在他自己的“岗位”上，作其所应作底事。任何“岗位”上底事，对于觉解不同底人，都有不同底意义。因此，任何日常底事，都与“尽性至命”是“一统底事”。作任何日常底事。都可以“尽性至命”。

或又问：人专作日常底事，岂非不能有新奇底事，有创作，有发现？

于此我们说，所谓作日常底事者，是说，人各站在他

自己的“岗位”上作其所应作底事。并不是说，他于作此等事时，只应牢守成规，不可有新奇底创作。无论他的境界是何种境界，他都应该在自己的“岗位”上，竭其智能，以作他应作底事。既竭其智能，则如果他们的智能，能使他有新奇底创作，又如果他的境界是天地境界，则他的新奇创作，亦与“尽性至命”是“一统底事”。

这一点我们特别提出，因为宋明道学家说到“人伦日用”，似乎真是说，只是一般人所同样作底事，如“事父事君”等。至于其余不是一般人所同样作的事，如艺术创作等，他们以为均是“玩物丧志”，似乎不能是与“尽性至命”“一统底事”。这亦是道学家所见的不彻底处。洒扫应对，可以尽性至命，作诗写字，何不可以尽性至命？照我们上文所说，人于有高一层底觉解时，真是“举足修途，都趋宝渚；弹指合掌，咸成佛因”。无觉解则空谈尽性至命，亦是玩物丧志；有觉解则作诗写字，亦可尽性至命。

宋明人的语录中，有许多讨论，亦是不必要底。例如他们讨论人于用居敬存诚等工夫外，名物制度，是不是亦要讲求。这一类底问题，是不成问题底。如果一个人研究历史，当然他须研究名物制度。如果一个人研究工程，当然他须研究“修桥补路”的方法。他们如要居敬存诚，应该就在这些研究工作中，居敬存诚。道学家的末流，似乎以为如要居敬存诚，即不能作这些事。他们又蹈佛家之弊，所以有颜李一派的反动。

我们于新理学中说，凡物的存在，都是一动。动息其物即归无有。人必须行动。人的境界，即在人的行动中。这是本来如此底。上文说：“极高明而道中庸。”中庸并不

是平凡庸俗。对于本来如此底有充分底了解，是“极高明”。不求离开本来如此底而“索隐行怪”，即是“道中庸”。

第七章　天　　地

人对于宇宙有进一步底觉解时，他又知他不但是社会的分子，而又是宇宙的分子。从一方面看，此进一步底觉解可以说是“究竟无得”，因为人本来都是宇宙的分子，并且不能不是宇宙的分子。不但人是如此，凡物都是如此。说人本来是社会的分子，或者尚有人持异议。但说人本来都是宇宙的分子，则没有人能持异议。所以从此方面看，此进一步底觉解可以说是“究竟无得”。但从又一方面看，此进一步底觉解，又不是“究竟无得”。因为人虽本来都是宇宙的分子，但他完全觉解其是宇宙的分子，却又是极不容易底。人都是宇宙的分子，但却非个个人都完全觉解其是宇宙的分子。

人对于宇宙人生有进一步底觉解时，他可知宇宙间底事物，虽都是个体底，暂时底，但都多少依照永恒底理。某种事物，必多少依照某理，始可为某种事物；必完全依照某理，始可为完全底某种事物。某理涵蕴有某种规律。依照某理者，必依照某种规律。涵蕴某理者，必涵蕴某种规律。在无量底理中，有人之所以为人之理，其中涵蕴有人所多少必需遵守底规律。人的生活必需多少是规律底。

在自然境界中底人，其生活虽亦必多少是规律底，但并不自觉其是规律底；对于人生中底规律，他亦无了解。在功利境界中底人，以为人生中底规律(包括道德底规律)，都是人所随意规定，以为人的生活的方便者。人生中底规律(包括道德底规律)，都可以说是人生的工具。在道德境界中底人，对于人生中底规律，尤其是道德底规律，有较深底了解。他了解这些规律，并不是人生的工具，为人所随意规定者，而是都在人的"性分"以内底。遵守这些规律，即所以"尽性"。在天地境界中底人有更进一步底了解，他又了解这些规律，不仅是在人的"性分"以内，而且是在"天理"之中。遵守这些规律，不仅是人道而且亦是天道。

从一方面看，此进一步底觉解，亦可说是"究竟无得"。因为宇宙间底事物，如其存在，本来都多少依照其理，遵循其理所涵蕴底规律。完全如此底事物，固然是绝无仅有，但完全不如此底事物，则简直是绝对没有。人的生活，亦都多少是有规律底，都多少遵循道德底规律。完全如此底人，固然亦是很少，但完全不如此底人，亦简直是绝对没有。从此方面看，此进一步的觉解，又不是"究竟无得"。因人的生活虽本来都是如此，但他完全觉解其是如此，又是极不容易底。人虽都多少遵循人生中底规律，但却非个个人都自觉其是如此；亦非个个人对于这些规律，都有完全底了解。

人有进一步底觉解时，他又知他的生活，以及实际事物的变化，又都是道体中所有底程序。道体是万变之总名，是我们于新理学中所谓"无头无尾底大事"。此事所依照底理，是整个底太极；所依据底气，是整个底无极。(无极

无所谓整个，不过姑如此说。）旧说理是体，实现理之实际事物是用。道体即是所谓大用流行，亦称大化流行。从此方面看，每一事物的变化，都是大用流行或大化流行中底一程序，亦是道体中底一程序。此进一步底觉解亦可说是究竟无得，亦可说不是究竟无得，如上所说。

人有此等进一步底觉解，则可从大全，理及道体的观点，以看事物。从此等新的观点以看事物，正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式的观点，以看事物。人能从此种新的观点以看事物，则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种新意义，使人有一种新境界，此种新境界，即我们所谓天地境界。

我们于以上，都是就完全底觉解说。我们说，完全的觉解，是不容易有底。但不完全底觉解，却是比较容易有底。即平常人对于他与宇宙底关系，亦非全无觉解。这些不完全底觉解，表现为人的宗教底思想。宗教底思想的历史是很古底。人所信仰底宗教，虽随时随地不同，但多数底宗教都以为有一种超人的力量或主宰，以为其所崇拜底对象。此对象即是所谓神或上帝。超人的力量或主宰的观念，是人对于宇宙只有模胡底，混乱底知识时，所有底观念。多数底宗教都以为，人生中底规律，尤其是道德底规律，都不是人所随意规定，而是神所规定底。人遵循道德底规律，不仅是社会底事，而且是宗教底事。多数底宗教，又都以为有所谓天国或天堂，在其中，一切事物，都是完全底。天国或天堂，是人对于理世界只有模胡底，混乱底知识时，所有底观念。多数底宗教又都有所谓创世之说，以为神或上帝创造实际底世界。实际底世界是不完全底。

但其不完全并非由于神或上帝的技术不高或能力不够，而是在一切可能底世界中，这个实际底世界，是最好底世界。创世的观念，是人对于道体只有模糊底、混乱底知识时，所有底观念。

常人的思想，大概都是图画式底。严格地说，他们是只能想而不能思。他们仿佛觉到，人以外或人以上，社会以外或社会以上，还有点什么，但对于这个什么，他们不能有清楚底，正确底知识。用图画式底思想，去想这个什么，他们即想它为神为帝，为天国，为天堂。在他们图画式底思想中，他们所想象底神帝等所有底性质，大部分是从人所有底性质，类推而来。例如人有知识，许多宗教以为上帝亦有知识，不过其知是全知。人有能力，许多宗教以为上帝亦有能力，不过其能是全能。人有意志，许多宗教以为上帝亦有意志，不过其意志是全善。他们所想象底天堂的情形，亦是从我们的这个世界的情形类推而来。这个世界及其中事物，都是具体底。天堂及其中事物，亦都是具体底。不过这个世界及其中事物，都是不完全底。而天堂及其中事物，则都是完全底。在这个世界中，有苦有乐。在天堂中，则只有乐。天堂是所谓极乐世界。他们所想象底创世的程序，亦是从实际世界中工人制造物品的程序，类推而来。神或上帝，如一工人，实际底世界，如其所制造底制造品。诸如此类，总而言之，所谓上帝者，不过是人的人格的无限底放大。所谓天堂者，不过是这个世界的理想化。这都是人以人的观点，用图画式底思想，以想象那个“什么”，所得底结果。

这种宗教底思想，其最高处，亦能使人有一种境界，

近乎是此所谓天地境界。例如一人办一医院，他的目的，若是要想使他自己得名得利，他的行为，即是求利底行为。他的境界，即是功利境界。他的目的，若是为社会服务，他的行为即是行义底行为，他的境界，即是道德境界。若有些宗教家，办医院，“行善事”，不为求自己名利，亦不是专为社会服务，而是为神或上帝服务，为对于神或上帝底尽职。若他的目的真是如此，而又纯是如此，则他的行为，即是宗教底行为，他的境界，即近乎此所谓天地境界。我们说他的目的必需真是如此，而又纯是如此，因为有些人为神或上帝服务，其目的是想以此为手段，以求得神或上帝的恩惠。若其目的是如此，则他的行为，又只是求利底行为；他的境界，又只是功利境界。

人由宗教所得底境界，只是近乎此所谓天地境界。严格地说，其境界还是道德境界。因为在图画式底思想中，人所想象底神或上帝，是有人格底。上帝以下，还有许多别底有人格底神，共成一社会。例如耶稣教以上帝为父，耶稣为子，又有许多别底有人格底神，如约翰保罗等，共成一社会。一个耶稣教的信徒，在图画式底思想中，想象有如此底社会，又想象其自己亦是此社会的一分子，而为其服务。在如此底想象中，其行为仍是道德行为，其境界仍是道德境界。不过其所服务底社会，不是实际底社会，而是其想象中底社会而已。

宗教使人信，哲学使人知。上所说宇宙或大全之理及理世界，以及道体等观念，都是哲学底观念。人有这些哲学底观念，他即可以知天。知天然后可以事天，乐天，最后至于同天。此所谓天者，即宇宙或大全之义。

孟子说，有所谓“天民”“天职”“天地”“天爵”等。知天底人，觉解他不仅是社会的一分子，而且是宇宙的一分子。所以知天底人，可以谓之天民。当然任何人都是宇宙的一分子，不过一般人虽是如此而不自觉。所以他们在宇宙间，正如一个社会中的奴隶，而不是其中底自由底人民。只有知天底人，对于他与宇宙底关系，及其对于宇宙底责任，有充分底觉解。所以只有知天底人，才可以称为天民。天民所应作底，即是天职。他与宇宙间事物底关系，可以谓之天伦。一个人所有底境界，决定他在宇宙间底地位，如道学家所谓贤人地位，圣人地位等。这种地位，即是天爵。孟子说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”人在宇宙间底地位，谓之天爵，其在社会间底地位，谓之人爵。人的天爵，不随人的人爵为转移。他有何种境界，即有何种地位，有何种地位，即有何种天爵。孟子说：“君子所性，虽大行弗加焉，虽穷居弗损焉，分定故也。”不过人爵虽是人爵，但在天地境界中底人居之，则人爵亦是天位。大行是天位，穷居亦是天位。

天民在社会中居一某位，此位对于他亦即是天位。他于社会中，居一某伦，此伦对于他亦即是天伦。他于居某位某伦时所应作底事，亦即是一般人于居某位某伦时所应作底事。不过他的作为，对于他都有事天的意义。所以一般人作其在社会中所应作底事，至多只是尽人职，尽人伦。而天民作其在社会中所应作底事，虽同是那些事，虽亦是尽人职，尽人伦，而却又是尽天职，尽天伦。

尽人职尽人伦底事，是道德底事。但天民行之，这种

事对于他又有超道德底意义。张横渠的西铭，即说明此点。西铭云："乾称父，坤称母。余兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。""尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其幼。圣，其合德；贤，其秀也。""违曰悖德，害仁曰贼。""其践形，惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。""富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。"这篇文章，后人都很推崇。明道说："西铭某得此意。只是须得他子厚有此笔力。他人无缘做得。孟子以后，未有人及此。得此文字，省多少言语。"(遗书卷二上)不过此篇的好处，究在何处，前人未有确切底说明。照我们的看法，此篇的真正底好处，在其从事天的观点，以看道德底事。如此看，则道德底事，又有一种超道德底意义。由此方面说，就儒家说，这篇确是孟子以后底第一篇文章。因为孟子以后，汉唐儒家底人，未有讲到天地境界底。

无论甚么事物，都是宇宙的一部分。人能从宇宙的观点看，则其对于任何事物底改善，对于任何事物底救济，都是对于宇宙底尽职。对于任何事物底了解，都是对于宇宙底了解。从此观点看，此各种的行为，都是事天底行为。西铭所说乾坤的观念，不必与我们所说宇宙的观念相合。其说"乾称父，坤称母"，亦未完全超过图画式底思想。但其从事天的观点，以看道德底行为，因此与道德底行为，以超道德底意义，则与我们于此段所说底意思相合。

"尊高年，慈孤弱"，本只是道德底事。但高年孤弱不仅是社会的高年孤弱，而且是宇宙的高年孤弱。由此观点

看，则尊高年，慈孤弱，又不只是道德底事。一个人将其所有底能力，充分发展，谓之践形。此可以是求利底事，亦可以是行义底事。如他充分发展他的能力，以求得到个人的温饱舒适，则此事即是求利底事。如他充分发展他的能力，以求能为社会服务，则此事即是行义底事。但他所有底能力，亦是宇宙的能力。他充分发展他的能力，亦即是充分发展宇宙的能力。他若能由此观点看，则其充分发展他的能力，又不只是道德底事。穷神知化，本是知识方面底事，而善述其事，善继其志，则又成为事天底事。事天亦可以说是赞化。赞是赞助，化是大化。大化流行以太极为目标。极有二义：一是标准之义，一是目标之义。一理是一类事物所依照底标准，亦是一类事物所向以进行底目标。总括众理，谓之太极，它是实际世界所依照底标准，亦是实际世界所向以进行底目标。它是实际世界的理，亦即是理世界。就其为形上底，与形下底世界相对说，则谓之理世界。就其为形下底世界的标准及目标说，则谓之太极。大化流行，以太极为目标，事天者赞化，亦以太极为目标。他可说是："可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"在第二章中，我们说，人可以"与天地参"，但必在天地境界中底人，才真正可以说是"与天地参"。在道德境界中底人，尽伦尽职，是所以穷人之理，尽人之性。在天地境界中底人事天赞化，则是所以穷世界之理，尽世界之性。尽伦尽职所求实现者，是人的目标，可以说是人的好。事天赞化所求实现者，是世界的目标，可以说是天的好。神是宇宙的神，化是宇宙的化。宇宙虽有神化，而尚未被了解。故穷神知化，为能继宇宙未竟之

功。人能从此观点看，则穷神知化，又不只是知识方面底事。上所说底这些事，如是都成为事天底事。

能知天者，不但他所行底事对于他另有新意义，即他所见底事物，对于他亦另有意义。如论语说："子在川上，曰：'逝者如斯夫，不舍昼夜。'"宋儒以为孔子于水之流行，见道体之流行。中庸引诗："鸢飞戾天，鱼跃于渊。"宋儒以为于此可见，"化育流行，上下昭著，莫非此理之用"。此说虽未必即论语中庸之本意，但水之流行，以及鸢飞鱼跃，对于知天者，都可另有意义，这是可以说底。

事物的此种意义，诗人亦有言及者。王羲之兰亭诗云："仰观碧天际，俯瞰绿水滨。寥阒无涯观，寓目理自陈。大矣造化工，万化莫不均。群籁虽参差，适我无非新。"陶渊明饮酒诗云："结庐在人境，而无车马喧，问君何能尔，心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨(或作辩)已忘言。"碧天之际，绿水之滨，以及南山飞鸟，即是一般人所常见者。虽即是一般人所常见者，但对于别有所见底诗人，则另有一种意义。故曰："此中有真意，欲辨已忘言。"对于一般人说，此种意义是新底。任何事物，如有此种意义，则亦是新底。故曰："群籁虽参差，适我无非新。"

程明道谓观鸡雏可以观仁，又喜养鱼。张横渠曰："明道窗前有茂草覆砌，或劝之芟，曰：'不可。欲常见造物生意。'又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故，曰：'观万物自得意。'草之与鱼，人所共见。惟明道见草则知生意，见鱼则知自得意。此岂流俗之见，可同日而语？"明道从另一观点以观事物，所以事物对于他另有意义。此

其所以不同于流俗之见也。

于事物中见此等意义者，有一种乐。有此种乐，谓之乐天。《论语》曾皙言志一段，朱子注云：“曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其行动从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物，上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。视三子(子路，冉有，公西华)之规规于事为之末者，其气象不侔矣。故夫子叹息而深许之。”乐天者之乐，正是此种乐。明道说：“周茂叔每令寻孔颜乐处，所乐何事。”又说：“自再见周茂叔后，吟风弄月而归，有‘吾与点也’之意。”此等“吟风弄月”之乐，正是所谓孔颜乐处。

朱子又云：“是他(曾点)见得圣人气象如此。虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中。”上所说三子者，固亦在事物之中 其所以为“规规于事为之末者”，朱子集注于此引程子云：“子路只为不达为国以礼道理，是以哂之。若达，却便是这气象也?”“为国以礼”，是一种治国的方法，亦可以说是一种道德底事。若就其本身看，则亦只是一种治国的方法，一种道德底事而已。但若知其理，则又见其又不只是一种治国的方法，一种道德底事，而又是所谓天理的例证。知其为天理的例证，则此等事即有新意义。从此等新意义看，此等事即不只是事为之末。

凡人所作底事，以及所见底事物，若专就其本身看，皆可以说是“事为之末”。知天事天底人，所作底事，以及所见底事物，仍都是一般人所作底事，所见底事物。但这些事，这些事物，对于他都另有意义。因其另有意义，所

以对于他，都不只是"事为之末"。中庸说："君子之道费而隐。"事物是末，是费。事物所依照之理是本，是隐。在天地境界中底人，即至末见至本，即至费见至隐。所以鸢飞鱼跃，"莫非此理之用"；周茂叔"绿满窗前草不除"，程明道养鱼观鸡雏，皆有圣人气象。此所谓"虽超乎事物之外，而实不离乎事物之中。"

在天地境界中底人的最高底造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而并且自同于大全。如庄子说："天地者，万物之所一也。得其所一而同焉，则死生终始，将如昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？"得其所一而同焉，即自同于大全也。一个人自同于大全，则"我"与"非我"的分别，对于他即不存在。道家说："与物冥。"冥者，冥"我"与万物间底分别也。儒家说："万物皆备于我。"大全是万物之全体，"我"自同于大全，故"万物皆备于我"。此等境界，我们谓之为同天。此等境界，是在功利境界中底人的事功所不能达，在道德境界中底人的尽伦尽职所不能得底。得到此等境界者，不但是与天地参，而且是与天地一。得到此等境界，是天地境界中底人的最高底造诣。亦可说，人惟得到此境界，方是真得到天地境界。知天事天乐天等，不过是得到此等境界的一种预备。

于上文，我们说：事天底人赞化，以太极为目标。同天底人，则不但以太极为目标而赞化，而且他已有了太极。天是大全，是万有之总名。所以太极亦在天中。所以同天者亦有整个底太极。在新理学中，我们说，我们不以朱子的"人人有一太极"之说为然。但在同天境界中底人，却真可以说是"人人有一太极"。太极在所有底在同天境界中底

人的心中，真可以说是如“月印万川”。

或可问：人是宇宙的分子。即对于宇宙人生有觉解者，亦不过觉解其是宇宙的分子。宇宙的分子，是宇宙的一部分。部分如何能同于全体？

于此我们说：人的肉体，七尺之躯，诚只是宇宙的一部分。人的心，虽亦是宇宙的一部分，但其思之所及，则不限于宇宙的一部分。人的心能作理智底总括，能将所有底有，总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由如此思而知有大全。既知有大全，又知大全不可思(说详下)。知有大全，则似乎如在大全之外，只见大全，而不见其中底部分。知大全不可思，则知其自己亦在大全中。知其自己亦在大全中，而又只见大全，不见其中底部分，则可自觉其自同于大全。自同于大全，不是物质上底一种变化，而是精神上底一种境界。所以自同于大全者，其肉体虽只是大全的一部分，其心虽亦只是大全的一部分，但在精神上他可自同于大全。

同天境界，儒家称之为仁。盖觉解“万物皆备于我”，则对于万物，即有一种痛痒相关底情感。程明道说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。”“此道与物无对，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃得大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”在普通人的经验中，人与己，内与外，我与万物，是相对待底。此所谓“二物有对”。如“二物有对”，则无论如何“以己合彼”，其间总有隔阂，所以“终未有之”。但仁者“浑然与物同体”，他与万物，无此等隔阂。在仁者的境界中，人与己，

内与外，我与万物，不复是相对待底。在这种境界中，仁者所见有一个“道”，“此道与物无对，大不足以名之”。与物无对者，即是所谓绝对。

同天的境界，儒家亦称之为诚。中庸说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”又说：诚是“合内外之道”。天是绝对，即是绝对，即无与之相对者。天当然是同天，所以诚是天之道。人与物间，则有内外人己之界限。有此等界限，而欲取消此等界限，未诚而欲求诚，即所谓“诚之者”。“诚之者”是人之道。所谓人之道者，言其是文化的产物，精神的创造也。

在同天境界中底人，是有知而又是无知底。同天的境界，是最深底觉解所得。但同天的境界，却是不可了解底。佛家的最高境界，是证真如的境界。照佛家的说法，真如是非有相，非无相，非非有相，非非无相，是不可思议底。真如是不可思议底，所以证真如的境界亦是不可思议底。所谓“言语路绝，心行道断”。道家的最高境界，是“得道”的境界。“无思无虑如得道”。得道的境界，亦是不可思议底。“证真如”的境界以及“得道”的境界，都是所谓同天的境界。同天的境界，是不可思议底。但人之得之必由于最深底觉解。人必有最深底觉解，然后可有最高底境界。

同天的境界，本是所谓神秘主义底。佛家所谓真如，道家所谓道，照他们的说法，固是不可思议底。即照我们的说法，我们所谓大全，亦是不可思议底。大全无所不包，真正是“与物无对”。但思议中底大全，则是思议的对象，不包此思议，而是与此思议相对底。所以思议中底大全，与大全必不相符。此即是说，对于大全底思议，必是错误

底思议。所以对于大全，一涉思议，即成错误。庄子齐物论说：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎，一与言为二。”郭象注说：“一既一矣，言又二之。”此所谓一者，是总一切而为一。一既总一切，则言说中之一，因其不能总此言说，所以即不是总一切之一。总一切之一 是不可言说底。此意与我们以上所说相同。

大全是不可思议底。同于大全的境界，亦是不可思议的。佛家的证真如的境界，道家的得道的境界，照他们的说法，是不可思议底。儒家的最高境界，虽他们未明说，亦是不可思议底。他们说：“浑然与物同体”，“与物无对”，“合内外之道”，则在此种境界中底人，必不可对于“物”有思议。如其有之，则即是“与物有对”，“以己合彼，终未有之”。有思议必有思议的对象。思议的对象即是外，有外则非“合内外之道”矣。旁观底人，如思议此种境界，其所思议底此种境界，必不是此种境界。

不可思议底亦是不可了解底。所谓不可了解者，并不是说其是浑沌混乱，而是说其是不可为了解的对象。例如大全，是不可思议底，亦是不可了解底。一个了解中的大全，不包此了解。所以此了解中底大全，并不是大全。大全是不可了解底。

但不可思议者，仍须以思议得之，不可了解者，仍须以了解了解之。以思议得之，然后知其是不可思议底。以了解了解之，然后知其是不可了解底。不可思议底，亦是不可言说底。然欲告人，亦必用言语言说之。不过言说以后，须又说其是不可言说底。有许多哲学底著作，皆是对于不可思议者底思议，对于不可言说者底言说。学者必须

经过思议，然后可至不可思议底，经过了解，然后可至不可了解底。不可思议底，不可了解底，是思议了解的最高得获。哲学的神秘主义是思议了解的最后底成就，不是与思议了解对立底。

由思议了解所得者，得之者有自觉，不由思议了解所得者，得之者无自觉。所以天地境界，与自然境界，确乎不同。同天的境界，虽是不可思议了解底，在其中底人，虽不可对于其境界有思议了解，然此种境界是思议了解之所得。所以在天地境界中底人，自觉其是在天地境界中，但在自然境界中底人，必不自觉其是在自然境界中。如其自觉，其境界即不是自然境界。在天地境界中底人，自觉其是在天地境界中。就此方面说，他是有知底。在同天的境界底人不思议大全，而自同于大全。就此方面说，在此种境界中底人，是无知底。

道家于此点，见不甚清，所以常将天地境界与自然境界相混，常将在自然境界中底人所有底原始底浑沌，与在天地境界中底人的浑然与物同体，混为一谈。佛家于此点，则所见甚清。佛家说涅槃有四德，即“常，乐，我，净。”在涅槃中底人有乐。此即表示其人有自觉。在涅槃中底人，不但自觉在涅槃中，而且自觉其享受在涅槃中之乐。在天地境界中底人，亦必有自觉。他不但自觉在天地境界中，而且自觉其享受在天地境界中底乐。孟子亦说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”

在天地境界中底人是无“我”底，而又是有“我”底。于第三章中，我们说：所谓“我”有“有私”及“主宰”二义。在天地境界中底人，自同于大全。“体与物冥”。“我”与“非

我"的分别，对于他已不存在。就所谓"我"的"有私"之义说，他是无"我"底。但身同于大全者，可以说是"体与物冥"，亦可说是"万物皆备于'我'"。由此方面说，自同于大全，并不是"我"的完全消灭，而是"我"的无限扩大。在此无限扩大中，"我"即是大全的主宰。孟子说浩然之气云："其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"有浩然之气者的境界，是同天的境界。"塞于天地之间"，是就有此种境界者的"我"的无限扩大说。"至大至刚"是就有此种境界者的"我"是大全的主宰说。横渠西铭说："天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。"亦是就此二方面说。横渠又说：圣人"为天地立心，为生民立命"，此是专就有此种境界者的"我"是大全的主宰说。我们于上文说，宗教以上帝为宇宙的主宰。在天地境界中底人则自觉他的"我"即是宇宙的主宰。如说是宇宙的主宰者即是上帝，则他的"我"即是上帝。

孟子说："浩然之气，至大至刚"，是说在天地境界中底人的有主宰。"居天下之广居""富贵不能淫"等，是说在道德境界中底人的有主宰。"居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道"，不能说是不大。"富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈"，不能说是不刚。不过这只是在道德境界中底人的大与刚，不是至大至刚。易系辞说："圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。"孟子说："上下与天地同流。"庄子说："游心于无穷。""与天地精神往来。""上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。""乘天地之正，御六气之变，以游无穷。"这是在天地境界中底人的大。易系辞说："先天而天

弗违。"中庸说："建诸天地而不悖。质诸鬼神而无疑。"庄子说："大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。"这是在天地境界中底人的刚。他的大与刚，与只在人与人底社会关系中有大与刚者不同。所以朱子论孟子所说浩然之气，亦说："富贵贫贱威武，不能移屈之类，皆低，不足以语此。"(语类五十二)何以皆低，朱子未明言。但就上文所说，则其是皆低，可以概见。所以在天地境界中底人，总是至大至刚底。就所谓"我"的主宰之义说，至大至刚底人，是有"我"底。

道家常说："至人无己"，"圣人无我"，而亦常说圣人有"我"。如郭象说："夫神全形具，而体与物冥者，虽涉万变，而未始非我。"佛家所说涅槃四德："常，乐，我，净"，常，乐，净，对生死中底无常，苦，染。这是很易了解底。但涅槃是由"二无我"所得到者，应有"无我"一德，以对生死中底"我"。何以涅槃四德中，无"无我"而反有"我"？盖佛在证真如底境界中，自同于真如。自同于真如，真如就是他的"法身"。就其是他的"身"说，他是有"我"底。

在天地境界中底人，是"物物而不物于物"底。在第五章中，我们说：英雄才人的为人行事，如奇花异草，鸷鸟猛兽，是可玩赏，可赞美底。其可玩赏可赞美，是如其为自然中之一物。圣人在其最高底境界中，从宇宙的观点，以看事物。他自同于大全。所以就其肉体方面说，他虽亦是自然中底一物；但就其觉解说，他已超过自然，笼罩自然，不是自然中底一物。庄子说："浮游于道德之乡"底人，"物物而不物于物"。"物物而不物于物"者，言其可以别物

为物，而别物则不能以其为物。明道亦说："事有善有恶。""盖物之不齐，物之情也。但当察之，不可自入于恶，流于一物。"

在天地境界中底人，是有为而无为底。程明道说："天地无心而成化，圣人有心而无为。"又说："君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。"(定性书)朱子说："廓然大公，只是顺他道理应之。"在天地境界中底人，正是"廓然大公，物来顺应。"事物之来，他亦应之，这是有为。他应之是顺应，这是无为。朱子说："至于圣人，则顺理而已，复何为哉？"(语类卷一)

在天地境界中底人，能顺理应事。此所谓理，是关于伦职底理。此所谓事，是关于尽伦尽职底事。顺关于伦职底理，为尽伦或尽职，或为尽某伦，或尽某职，应该作些什么事，是不难知道底。阳明说：人人都有良知，良知见善即知其为善，见恶即知其为恶。这是"不学而知，不虑而能"底。我们的说法，虽不必与阳明同；但人应该作些什么事，以尽某伦，或尽某职，并不很难知道，这似乎是不成问题底，知道人应该作些什么事以尽某伦或尽某职，则即一直作去，不再有别的计较，此即是道学家所谓顺应，所谓无为。

或可问：在同天境界中底人，对于大全不可有思议，则如何可有为而应付事物？应付事物，至少对之必有思议。

于此我们说，在同天境界中底人，应付事物，其所应付底事物，只是某事物。应付某事物，至少对于某事物，必有思议。但对于某事物有思议，不必对于一切事物有思议。不必对于一切事物有思议，则与某事物外之一切事物，

仍是浑然同体。仍是浑然同体，其境界仍是同天的境界。所以在同天境界中底人，虽浑然与物同体，而亦能有为而应付事物。

为尽某伦或尽某职，应该作些什么事，即平常人亦很容易知之。他们虽知之而不能行之。这是因为他们是"自私"底。就所谓"我"的"自私"之义说，他们是有"我"底。明道定性书又说："人之患莫过于自私而用智。"人有时虽明知某事应该作，但因受"自私"的牵扯，而不能作之。他有时虽明知某事不应该作，但因受"自私"的牵扯而不能不作之。人于此等时，往往要找许多理由以为自己解释。这找许多理由就叫"用智"。为自己解释，若向别人说，即是欺人。若向自己说，即是自欺。在天地境界中底人，既自同于大全，当然是无私底。既无私，所以亦不用智，"事物之来，只顺他道理应之"。

知尽某伦或尽某职，应该作些甚么事，即一直作去，不计较对于其自己所可能有底利害，不用智自欺，在道德境界中底人亦是如此。不过在道德境界中底人，于不计较对于其自己底利害，以有道德行为时，他须作一种特别有意底选择，须有一种努力。我们于上章说，在道德境界中底人，"富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈"。他并不是不知富贵是可欲底，贫贱是可厌底，威武是可畏底。他并不是不知利可以使他自己快乐，害可以使他自己苦痛。他明知其是如此，而他的行为，却"只是成就一个是"，既不为其能使他自己得利而如此，亦不因其能使他自己受害而不如此。生亦所欲，义亦所欲，如二者不可得兼，则舍生而取义。这种取舍之间，有一种特别有意底选择，有一

种努力。但在天地境界中底人，行道德底事，则无须乎此。于上文，我们说，在天地境界中底人，至大至刚。他有最深的觉解，以"游心于无穷"。从"无穷"的观点以看事物，则"人间世"中底利害，都是渺小无足道。在他的眼界中，"死生无变于己，而况利害之端乎"。利害不足以介其意，并不是由于他是冥顽不灵，而是由于他的觉解深，眼界大。对于有这一种境界底人，真是如庄子所说，无庄失其美，据梁失其力，黄帝亡其知。他固然亦是"富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈"，但他如此并不是出于一种特别有意底选择，亦不需要一种努力。

在这一点，在天地境界中底人，又有似于在自然境界中底人。在自然境界中底人，亦可以不待努力而自然不慕富贵，不畏威武。不过他不慕富贵，不畏威武，可以是由于他的头脑简单，如所谓"初生之犊不畏虎"者。在天地境界中底人不慕富贵，不畏威武，则是由于他的觉解深，眼界大。程明道说："泰山为高矣。然泰山之上亦不属泰山。虽尧舜事业，亦只如太虚中一点浮云过目。"对于有这种眼界底人，富贵威武，自然亦如草芥浮云。至人"疾雷破山风振海而不能惊"。此不惊与"初生之犊不畏虎"之不畏不同。"初生之犊不畏虎"，是由于它不知虎之可畏；至人之不惊，是由于他能"死生无变于己，而况利害之端乎"。

在天地境界中底人的道德行为，不是由一种特别有意底选择，所以行之亦不待努力。论语："如有所立卓尔。"程子说这是"大段著力不得"。朱子云："所以著力不得，象圣人不勉而中，不思而得了。贤者若著力，要不勉不思，

便是思勉了。此所以说，大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至于不勉。今日思之，明日思之，思而至于不思。正如写字一般。会写底固是会，初写底须学他写。今日写，明日写，自生而至熟，自然写得。"圣人是在天地境界中底人，其道德行为不是出于特别有意底选择，此所谓不思而得；亦不待努力，此所谓不勉而中。说圣人不勉而中，不思而得，这是不错底。但如所谓贤人是指在道德境界中底人，则说贤人与圣人的不同，在于生熟的不同，则是大错底。贤人思而后得，勉而后中。圣人不思而得，不勉而中。这是由于他们的觉解的深浅不同，而不是由于他们的练习的生熟不同。出于习惯底行为，可有练习的生熟不同。但在道德境界及天地境界中底人的道德行为，都不是出于习惯。出于习惯底行为，只可以是合乎道德底行为。有此等行为者的境界，亦只是自然境界。

在天地境界中底人，有最深底觉解，有最大底眼界，所以不以利害介意，但他却又非不知一般人都是求利避害底。他求"万物各得其所"，所以他虽不以利害为利害，而却亦为一般人兴利除害。譬如，对于一个小孩子，一块糖是一个很大底引诱。于不应该吃一块糖时，他需作一种特别有意底选择，需要一种努力，然后他才能不吃。但成人于不应吃一块糖时，真可以弃如敝屣，并不需作一种特别有意底选择，并不需要一种努力。但他仍非不知，一块糖可以使一个小孩子有很大底快乐。所以他能吃一块糖与否，对于他虽是无关重轻，但他知如与他自己的小孩一块糖，其行为可以是慈。他如亦与别人的小孩一块糖，"幼吾幼以及人之幼"，其行为可以是义，可以是仁。如他的

行为是行义行仁，他的行为是道德行为，他的境界是道德境界。如“幼吾幼以及人之幼”对于他底意义，是如西铭所说：“慈孤弱所以幼其幼”，则他的道德行为，又有超道德底意义，又是赞化，他的境界是天地境界。

以上所说底意思．如用另一套话说之，我们可以说：在道德境界中底人，其高一部分底“我”，须常统制其低一部分底“我”。所谓“道心为主，而人心每听命焉”。人心虽常听命，但道心于其统制，仍需一种努力。所谓“天人交战”或“理欲交战”，亦是在道德境界中底人所常经验底，不过交战的结果，总是“理”胜“欲”屈而已。在天地境界中底人，其低一部分底“我”，不待其高一部分底“我”的统制，而自尔无力。他可以说是“从心所欲不逾矩”。在自然境界中底人，有自发底合乎道德底行为者，其低一部分底“我”，亦是自尔无力。但他能如此是自然的礼物；而在天地境界中底人能如此，则是精神的创造。

若就有“我”无“我”说，我们可以说，就所谓“我”的“有私”之义说，在自然境界中底人不知有“我”，在功利境界中底人有“我”，在道德境界中底人无“我”。在天地境界中底人亦无“我”。不过在道德境界中底人的无“我”是需要努力底。而在天地境界中底人的无“我”，是不需要努力底。就所谓“我”的“主宰”之义说，在自然境界中底人无“我”，在功利境界中底人有“我”。在道德境界中底人真正地有“我”。在天地境界中底人，亦真正地有“我”。不过在道德境界中底人的“真我”，是他自己的主宰，而在天地境界中底人的“真我”，不仅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰。

在天地境界中底人，并不需要作些与众不同底事。他可以只作照他在社会中所有底伦职所应作底事。他为父。他即作为父者所应作底事。他为子，他即作为子者所应作底事。不过因为他对于宇宙人生，有深底觉解，所以这些事对于他都有一种意义，为对于在别底境界中底人所无者。此所谓"即其所居之位，乐其日用之常"。这一点是道学家与所谓"二氏"底基本不同之处。

道家与佛家都有所谓方内方外之分。用道家的话说，方外之人"与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈"，"茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业"，这种人谓之畸人。"畸人者，畸于人而侔于天。"故曰："天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。"(庄子大宗师)此以人伦日用底事为方内底事。畸人可以是在天地境界中底人。但他的行事，必畸于人而后可侔于天。

一部分道家，亦有以为圣人不必是在方外者。上所引庄子大宗师文，郭象注云："夫理有至极，外内相冥。未有极游外之致，而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以宏内，无心以顺有。故虽终日挥形，而神气无变。俯仰万机，而淡然自若。"圣人虽"与群物并行"，而仍"遗物而离人"；虽"体化而应务"，仍"坐忘而自得"。郭象此说，比于以为圣人必须在方外者，固已圆通，但仍以为有方内方外之分，不过以为圣人可在方内，而不为所累。

道家的人，总以为有方内方外之分。晋人多受道家的影响，故多以为，自然与名教，是对立底；玄远与俗务，

是不能并存底。世说新语简傲篇云："王子猷(徽之)作桓车骑(冲)骑兵参军。桓问曰：'卿何署?'曰：'不知何署，时见牵马来，似是马曹。'桓又问：'官有几马?'曰：'不问马，何由知其数。'又问：'马比死多少?'曰：'未知生，焉知死?'"又云："王子猷作桓车骑参军。桓谓王曰：'卿在府久，比当相料理。'初不答，直视以手版拄颊云：'西山朝来，致有爽气。'"晋人往往自矜玄远，不屑俗务。这是道家以为有方内方外之分的流弊。

方内方外之分，佛家尤重视之。佛家的人的最高境界，亦是此所谓同天的境界。但佛家以为，人必须作些与众不同底事，然后可至此种境界。在此种境界中底人，所作底事，亦与众不同。佛家的人，必须出家入山，打坐参禅。其所重视底方外，比道家所谓方外者尤外。其去人伦日用，比道家尤远。

又有所谓动静的对立。在方外玩弄一种境界是静，在方内作社会中底事是动。道家的人，心斋坐忘。佛教的人，参禅入定。他们都注重于方外底人的静。但人必须在社会中始能生活。这些人虽生活而却不作社会中底事，这就是一种矛盾。例如一个在深山穷谷中修行底和尚自耕自食，自谓与世绝缘。但其实并未绝缘。有山可入，有田可耕，这亦是在社会底组织下而始能如此底。若无社会组织，则虽有山而亦无可入，有田而亦无可耕，虽欲生活，而亦不能一日生活。不过这些和尚，以社会中底事为外，以不作这些事为静。不作这些事，而却要倚靠别人作这些事。这就是他们的生活中底一种矛盾。伊川说："释氏有出家出世之说。家本不可出，却为他不父其父，不母其母，自逃

去可也。至于世，则怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得。既道出世，然却又渴饮而饥食，戴天而履地。"(遗书卷十八)道学家对于佛家底批评，如此类者甚多，大都是不错底。

道学家批评"二氏"，以为他们是"智者过之"，"失之于过高"，此批评是不错底。明道云："订顽(西铭)一篇，意极完备，乃仁之体也。学者其体此意，常有诸己，其地位已高。到此地位，自别有见处，不可穷高极远，恐于事无补也。""二氏"所以是"失之过高"者，因为他们都要离开人伦日用，作些与众不同底事，以求一最高境界而有之。他们的说法，是很微妙，但不是很平易。

古代儒家中，只有孟子及易系辞的作者说到人的天地境界。但其所说，远不及道家及后来底佛家所说底多而详。不过道家与佛家，都有上所说底一种矛盾。晋唐以来底思想家，都注重于解决这种矛盾。上所引郭象之说，以及僧肇所说："寂而恒照，照而恒寂"，禅宗所说"担水砍柴，无非妙道"，虽都很圆通，但总尚有一间未达。担水砍柴，尚无非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？此一转语，便转到道学家。明道说："居处恭，执事敬，与人忠，此是彻上彻下语，圣人元无二语。"由此观点看，在天地境界中底人，即至末见至本。道德底事，对于他亦有超道德底意义。以仁义自限者，其境界固低于天地境界，但在天地境界中底人所作底事，亦可以只是在道德境界中底人所作底事。由此观点看，则所谓方内方外的对立亦已不存。对于圣人，方内之事，即是方外之事。洒扫应对，即可以尽性至命。

内外的对立，既已化除，动静的对立，亦即消灭。周濂溪说："圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。"有人以为道学家主静，这是大错底。濂溪的说法，是早期道学尚未完全化除动静对立时的说法，后来底道学家，论学养则不说静而说敬，论境界则不说静而说定。静是与动相对底，而定则不是与动相对底。明道定性书说："所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。"阳明说："君子之学，无间于动静。其静也常觉而未尝无也，故常应。其动也常定，而未尝有也，故常寂。"所谓动亦定，静亦定者也。定是贯彻动静底，所以与佛家谓人定之定不同。用我们的话说，所谓定者，即是常住于同天的境界，作事时是如此，不作事时亦是如此。常住于同天的境界，而又能酬应万变。此所谓"动亦定，静亦定"，亦即所谓"寂然不动，感而遂通"。此即超过内外动静的分别，"不以内外为二本"。以内外为二本，还是由于了解的不彻底。

道学家受佛道二家的影响，接孟子之续，说一最高境界。但此最高境界，不必于人伦日用外求之，亦不必于人伦日用外有之。人各即其在社会中所居之位，作日用底事，于洒扫应对之中，至尽性至命之地。他们的说法，可以说是极其平易，亦可说是极其微妙。这是道学家的最大底贡献。不过他们亦尚有未达处，我们于第三章亦已详论。

按道学家所谓二氏，指佛教与道教。我们于上文，

则只论及道家，未论及道教。道教中底人，若只以求长生为目的，则其境界只是功利境界。道教只可说是失之于过低，不能说是失之于过高。不过道学家心目中底道教，兼有道家。其批评二氏，有些实是批评道家，而不是批评道教。

选自《三松堂全集》(第四卷)，

河南人民出版社，1986年8月第1版

新 原 道

（一种中国哲学之精神）

（节选）

绪 论

有各种底人。对于每一种人，都有那一种人所可能有底最高底成就。例如从事于政治工作底人，所可能有底最高底成就是成为大政治家。从事于艺术底人，所可能有底最高底成就是成为大艺术家。人虽有各种，但各种底人都是人。专就一个人是人说，他的最高底成就，是成为圣人。这就是说，他的最高底成就，是得到我们所谓天地境界。（关于境界及人生中所可能有底四种境界，看《新原人》第三章。）

人如欲得到天地境界，是不是必须离开社会中一般人所公共有底，所普通有底生活，或甚至必须离开“生”？这是一个问题。讲到天地境界底哲学，最容易有底倾向，是说：这是必须底。如佛家说：生就是人生的苦痛的根源。如柏拉图说：肉体是灵魂的监狱。如道家中的有些人，“以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈”。这都是以为，欲得到最高底境界，须脱离尘罗世网，须脱离社会中一般人所公共有底，所普通有底生活，甚至脱离“生”，才可以得到最后底解脱。有这种主张底哲学，即普通所谓出世间底哲学。出世间底哲学，所讲到底境界极高，但其境界

是与社会中的一般人所公共有底，所普通有底生活，不相容底。社会中一般人所公共有底，所普通有底生活，就是中国哲学传统中所谓人伦日用。照出世间底哲学说法，最高底境界，与人伦日用是不相容底。这一种哲学，我们说它是“极高明而不道中庸”。

有些哲学，注重人伦日用，讲政治，说道德，而不讲，或讲不到最高底境界。这种哲学，即普通所谓世间底哲学。这种哲学，或不真正值得称为哲学。这种哲学，我们说它是“道中庸而不极高明”。

从世间底哲学的观点看，出世间底哲学是太理想主义底，是无实用底，是消极底，是所谓“沦于空寂”底。从出世间底哲学的观点看，世间底哲学是太现实主义底，是肤浅底。其所自以为是积极者，是如走错了路底人的快跑，越跑得快，越错得很。

有许多人说，中国哲学是世间底哲学。这话我们不能说是错，也不能说是不错。

从表面看中国哲学，我们不能说这话是错。因为从表面上看中国哲学，无论哪一派，哪一家，都讲政治，说道德。在表面上看，中国哲学所注重底，是社会，不是宇宙，是人伦日用，不是地狱天堂，是人的今生，不是人的来世。孟子说：“圣人，人伦之至也。”照字面讲，这句话是说，圣人是社会中的道德完全底人。在表面上看，中国哲学中的理想人格，也是世间底。中国哲学中所谓圣人与佛教中所谓佛，以及耶教中所谓圣人，是不在一个范畴中底。

不过这只是在表面上看而已，中国哲学不是可以如此简单地了解底。专就中国哲学中主要传统说，我们若了解

它，我们不能说它是世间底，固然也不能说它是出世间底。我们可以另用一个新造底形容词以说中国哲学。我们可以说，中国哲学是超世间底。所谓超世间的意义是即世间而出世间。

中国哲学有一个主要底传统，有一个思想的主流。这个传统就是求一种最高底境界。这种境界是最高底，但又是不离乎人伦日用底。这种境界，就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学，我们说它是“极高明而道中庸”。

“极高明而道中庸”，是我们借用《中庸》中底一句话。我们说“借用”，因为我们此所谓“极高明而道中庸”，不必与其在《中庸》中底意义相同。中国哲学所求底最高境界，是超人伦日用而又即在人伦日用之中。它是“不离日用常行内，直到先天未画前”。这两句诗的前一句，是表示它是世间底。后一句是表示它是出世间底。这两句就表示即世间而出世间。即世间而出世间，就是所谓超世间。因其是世间底，所以说是“道中庸”；因其又是出世间底，所以说是“极高明”。即世间而出世间，就是所谓“极高明而道中庸”。有这种境界底人的生活，是最理想主义底，同时又是最现实主义底。它是最实用底，但是并不肤浅。它亦是积极底，但不是如走错了路而快跑底人的积极。

世间与出世间是对立底。理想主义底与现实主义底是对立底。这都是我们所谓高明与中庸的对立。在古代中国哲学中，有所谓内与外的对立，有所谓本与末的对立，有所谓精与粗的对立。汉以后哲学中：有所谓玄远与俗务的对立，有所谓出世与入世的对立，有所谓动与静的对立，

有所谓体与用的对立。这些对立或即是我们所谓高明与中庸的对立，或与我们所谓高明与中庸的对立是一类底。在超世间底哲学及生活中，这些对立都已不复是对立。其不复是对立，并不是这些对立，都已简单地被取消，而是在超世间底哲学及生活中，这些对立虽仍是对立，而已被统一起来。“极高明而道中庸”，此“而”即表示高明与中庸，虽仍是对立，而已被统一起来。如何统一起来，这是中国哲学所求解决底一个问题。求解决这个问题，是中国哲学的精神。这个问题的解决，是中国哲学的贡献。

中国哲学家以为，哲学所求底最高底境界是即世间而出世间底。有此等境界底人，谓之圣人。圣人的境界是超世间底。就其是超世间底说，中国的圣人的精神底成就，与印度所谓佛的，及西洋所谓圣人的，精神底成就，是同类底成就。但超世间并不是离世间，所以中国的圣人，不是高高在上，不问世务底圣人。他的人格是所谓内圣外王底人格。内圣是就其修养的成就说，外王是就其在社会上底功用说。圣人不一定有机会为实际底政治底领袖。就实际底政治说，他大概一定是没有机会底。所谓内圣外王，只是说，有最高底精神成就底人，可以为王，而且最宜于为王。至于实际上他有机会为王与否，那是另外一回事，亦是无关宏旨底。

圣人的人格，是内圣外王的人格。照中国哲学的传统，哲学是使人有这种人格底学问。所以哲学所讲底就是中国哲学家所谓内圣外王之道。

在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为是讲“内圣外王之道”，但并不是每一家所讲底都能合乎“极高明

而道中庸”的标准。在中国哲学中，有些家的哲学，偏于高明；有些家的哲学，偏于中庸。这就是说，有些家的哲学，近于只是出世间底。有些家的哲学，近于只是世间底。不过在中国哲学史的演变中，始终有势力底各家哲学，都求解决如何统一高明与中庸的问题。对于这个问题底解决，可以说是“后来居上”。我们于此可见中国哲学的进步。我们于以下十章，依历史的顺序，叙述中国哲学史中各重要学派的学说，并以“极高明而道中庸”的标准为标准，以评定各重要学派的价值。

我们的对于中国哲学底这种工作，很像《庄子·天下篇》的作者，对于先秦哲学所作底工作。我们不能断定，谁是《天下篇》的作者，我们不知道他是谁，但他的工作，是极可赞佩底。他是中国古代的一个极好底哲学史家，亦是一个极好底哲学鉴赏家及批评家。在《天下篇》里，他提出“内圣外王之道”这个名词。讲内圣外王之道底学问，他称为“道术”。道术是真理之全。他以为当时各家，都没有得到道术之全，他们所得到底只是道术的一部分或一方面，所谓“道术有在于是者”。他们所得到底，只是道术的一部分，或一方面。所以他们所讲底只是他们的“一家之言”，不是道术，而是“方术”。

道术所讲底是内圣外王之道，所以道术亦是“极高明而道中庸的”。这亦是《庄子·天下篇》所主张底。《天下篇》说：“不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”向秀、郭象注云：“凡此四名，一人耳。所自言之异。”此四种都是在天地境界中底人。

天人，神人，至人或是“一人耳，所自言之异”。但圣人是与天人，神人，至人，不同底。他尽有天人等之所有，但亦有天人等之所无。圣人“以天为宗”，就是“不离于宗”；他“以德为本”，就是“不离于精”。（《天下篇》下文说：“以本为精，以物为粗。”）他“以道为门”，就是“不离于真”。（《老子》说：“道之为物”，“其中有精，其精甚真，其中有信”。《庄子》说：道“有情有信，无为无形”。）这是他尽有天人等之所有。但他又能“兆于变化”，应付事物。这是他有天人等之所无。他能“极高明而道中庸”。天人等则能“极高明”而未必能“道中庸”。《天下篇》下文所说君子，“以仁为恩，以义为理，以乐为和，薰然慈仁”。这种人是在道德境界中底人。这种人能“道中庸”而不能“极高明”。

《天下篇》亦似以“极高明而道中庸”的标准为标准，批评当时各家的学说。至少我们可以说，照向秀、郭象的注，《天下篇》是如此的。《天下篇》说：“古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下。泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”所谓古之人，就是圣人。他能统一本末，小大，精粗等的对立。他能“配神明，醇天地”，而又能“育万物，和天下”。前者是其内圣之德，后者是其外王之功。神明大概是说宇宙的精神方面。有内圣外王底人格底人，能“备天地之美，称神明之容”。《天下篇》上文说：“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”圣王是与神明并称底。

关于“一”底真理，就是内圣外王之道。儒家本是以

阐述“古之人”为业底。但可惜他们所阐述底，都是些数度典籍之类。《天下篇》说：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于诗书礼乐者，邹鲁之士，缙绅先生，多能明之。”向秀、郭象注云：“能明其迹耳，岂所以迹哉?”所以照《天下篇》的说法，儒家不合乎高明的标准。

其余各家，也都是“不该不遍，一曲之士”。他们所讲底都不是内圣外王之道的全体，都偏于一方面。不过这一方面也是“道术有在于是”。他们“闻其风而说之”。《天下篇》以下叙墨家的学说，结语谓：“墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫。”只称为才士，向秀、郭象注云：“非有德也”，言其不合乎高明的标准。《天下篇》又叙述宋钘、尹文的学说，说他们“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止”。向秀、郭象注云：“未能经虚涉旷。”他们知有内外小大精粗的分别，但亦“适至是而止”，亦不合乎高明的标准。

《天下篇》又叙述彭蒙、田骈、慎到的学说，结语谓：“彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。”向秀、郭象注云：“但未至也。”他们能从道的观点以看事物，知“万物皆有所可，有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”。用我们于《新原人》中所说底话说，他们已知天。但他们以为圣人的修养的成就，“至于若无知之物而已。无用贤圣，夫块不失道”。他们希望去知识所作的分别，以至于我们于《新原人》中所谓同天的境界。但不知在同天境界中底人，是无知而有知底，并

不是若土块无知之物，彭蒙等是高明，但不是“极高明”。

《天下篇》又叙述关尹、老聃的学说。他们的学说，“建之以常，无，有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。他们“以本为精，以物为粗”，“澹然独与神明居”。他们是已达到“极高明”的程度，但他们又“常宽容于物，不削于人”。他们亦可以说是能道中庸。

《天下篇》又叙述庄子的学说，说庄子“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓稠适而上遂矣。”他达到“极高明”的程度。但他虽“独与天地精神往来，而不傲倪于万物，不谴是非，以与世俗处”。他亦可以说是能“道中庸”。

《天下篇》极推崇老庄。但于叙老庄的学说时，亦是说：“古之道术有在于是者”，关尹、老聃、庄周“闻其风而悦之”。由此例说，则老庄亦是“不该不遍，一曲之士”。《天下篇》或以为老庄的学说，虽是道术的一重要部分或一重要方面，但亦只是其一部分或一方面。关于此点，我们尚无法断定。不过离开《天下篇》的作者，用我们自己的判断，我们可以说，老庄的学说尚不能全合乎“极高明而道中庸”的标准。所以我们只说老庄亦可以说是合乎道中庸的标准。关于此点，我们于以下讲老庄章中，另有详说。

我们于此分析《天下篇》对于当时各家底批评，以见我们于以下各章，对于各派各家所作底批评，以及批评所用底标准，并不是我们的偶然底私见，而是真正接着中国哲学的传统讲底。并以见我们所谓中国哲学的精神，真是中国哲学的精神。

第一章 孔 孟

《天下篇》说："邹鲁之士，缙绅先生"所能明者，只是诗书礼乐等数度典籍。对于一般底儒说，这话是不错底。儒本来是一种职业。所谓儒者，就是以相礼教书为职业底人。他们的专长就是演礼乐，教诗书。他们也就只能演礼乐，教诗书。他们真是如向秀、郭象所说：只能明"古之人"之迹，而不能明其"所以迹"。

但对于孔孟，这话是不能说底。孔孟虽亦是儒者，但他们又创立了儒家。儒家与儒者不同。儒者是社会中的教书匠，礼乐专家。这是孔子孟子以前，原来有底。儒家是孔子所创立底一个学派。他们亦讲诗书礼乐。他们亦讲"古之人"。但他们讲"古之人"，是"接着""古之人"讲底。不是"照着"古之人讲底。孔子说：他"述而不作，信而好古。"（《论语·述而》）一般儒者本来都是如此。不过孔子虽如此说，他自己实在是"以述为作"。因其以述为作，所以他不只是儒者，他是儒家的创立人。

儒家是以"说仁义"见称于世底。在中国旧日言语中，

仁义二字若分用，则各有其意义，若联用，则其意义，就是现在所谓道德。《老子》说"绝仁弃义"，并不是说，只不要仁及义，而是说：不要一切道德。后世说，某人大仁大义，就是说：某人很有道德。说某人不仁不义，就是说：某人没有道德。儒家以说仁义见称，也就是以讲道德见称。

儒家讲道德，并不是只宣传些道德底规律，或道德格言，叫人只死守死记。他们是真正了解道德之所以为道德，道德行为之所以为道德行为。用我们《新原人》中所用底名词说，他们是真正了解人的道德境界与功利境界的不同，以及道德境界与自然境界的不同。

我们于以下先说明儒家所讲仁、义、礼、智。后人以仁、义、礼、智、信，为五常。但孟子讲"四端"则只说到仁义礼智。此四者亦是孔子所常讲底，但将其整齐地并列为四，则始于孟子。

先从义说起。孟子说："仁，人心也。义，人路也。"（《孟子·告子上》）义是人所当行之路，是所谓"当然而然，无所为而然"者。（陈淳语）所谓当然的意义，就是应该。说到应该，我们又须分别：有功利方面底应该，有道德方面底应该。功利方面底应该是有条件底。因其是有条件底，所以亦是相对底。例如我们说，一个人应该讲究卫生，此应该是以人类愿求健康为条件。求健康是讲究卫生的目的。讲究卫生是求健康的手段。这种手段，只有要达到这种目的者，方"应该"用之。如一人愿求健康，他应该讲究卫生。如他不愿求健康，则讲究卫生，对于他即是不必是应该底了。这种应该，亦是"当然而然"，但不

是“无所为而然”。义不是这种应该。

义是道德方面底应该。这种应该是无条件底。无条件底应该，就是所谓“当然而然，无所为而然”。因其是无条件底，所以也是绝对底。无条件底应该，就是所谓义。义是道德行为之所以为道德行为之要素。一个人的行为，若是道德行为，他必须是无条件地做他所应该做底事。这就是说，他不能以做此事为一种手段，以求达到其个人的某种目的。如他以做此事为一种达到其个人的某种目的底手段，则做此事，对于他，即不是无条件底。他若愿求达到这种目的，做此事，对于他，是应该底。但他若不愿求达到这种目的，做此事，对于他，即是不应该底了。他必须是无条件地做他所应该做底事。若是有条件地，他虽作了他所应该做底事，但其行为亦只是合乎义底行为，不是义底行为。

这并不是说，在道德境界中底人，做他所应该做底事，是漫无目的，随便做之。他做他所应该做底事，有确定底目的。他亦尽心竭力，以求达到此目的，但不以达到此目的为达到其自己的另一目的的手段。例如一个有某种职务底人，忠于他的职守。凡是他的职守内所应该做底事，他都尽心竭力去做，以求其成功。从这一方面说，他做事是有目的底。但他的行为，如果真是忠底行为，则他之所以如此做，必须是他应该如此做，并不是他欲以如此做得到上司的奖赏，或同僚的赞许。所谓无条件做应该做底事，其意如此。一个人必须无条件地做他所应该做底事，然后他的行为，才是道德行为。他的境界，才是道德境界。

一个人无条件地做他所应该做底事，其行为是“无所

为而然”。一个人以做某种事为手段，以求达到其自己的某种目的，其行为是“有所为而然”。用儒家的话说，有所为而然底行为是求利。无所为而然底行为是行义。这种分别，就是儒家所谓“义利之辨”。这一点，是儒家所特别注重底。孔子说：“君子喻于义。小人喻于利。”（《论语·里仁》）孟子说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分。无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）求利与行义的分别，就是我们于《新原人》中所谓功利境界与道德境界的分别。一个人的行为若是有所为而然底，他的行为，尽可以合乎道德，但不是道德行为。他的境界也只是功利境界，不是道德境界。

后来董仲舒说：“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功。”他的此话，也就是上述底意思。但是有些人对此不了解。例如颜习斋批评这话说：“世有耕种而不谋收获者乎？有荷网持钩，而不计得鱼者乎？”“这不谋不计两个字，便是老无释空之根。”（《言行录教及门》）此批评完全是无的放矢。既耕种当然谋收获，既荷网持钩当然谋得鱼。问题在于一个人为什么耕种，为什么谋得鱼。若是为他自己的利益，他的行为不能是道德行为。不过不是道德行为底行为，也不一定就是不道德底行为。它可以是非道德底行为。

儒家所谓义，有时亦指在某种情形下办某种事的在道德方面最好底办法。《中庸》说：“义者，宜也。”我们说：一件事宜如何办理，宜如何办理底办法，就是办这一件事的最好底办法。某一种事，在某种情形下，亦有其宜

如何办理底办法。这一种办法，就是，在某种情形下，办这一种事的最好底办法。所谓最好又有两种意思。一种意思，是就道德方面说。一种意思，是就功利方面说。就功利方面说，在某种情形下，一种事的最好底办法，是一种办法，能使办此种事底人，得到最大底个人利益。就道德方面说，一种事的最好底办法，是一种办法，能使办此种事底人，得到最大底道德成就。我们说"在某种情形下"，因为所谓"义者，宜也"的宜，又有"因时制宜"的意义。所以孟子说："大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。"（《孟子·离娄下》）

照此所说，儒家所谓义有似乎儒家所谓中，办一件事，将其办到恰到好处，就是中。所以说中，亦是说办一件事的最好底办法。不过义与中亦有不同。中亦可就非道德底事说，义只专就道德底事说。非道德底事，并不是不道德底事，是无所谓道德或不道德底事。例如，在平常情形下，吃饭是非道德底事。一个人吃饭，不太多，亦不太少，无过亦无不及。这可以说是合乎中，但不可以说是合乎义。这里没有义不义的问题。

我们可以说，以上所说二点，都是对于义底一种形式底说法。因为以上所说二点，并没有说出，哪些种底事，是人所无条件地应该做底事。也没有说出，对于某种事，怎样做是此种事底在道德方面底，最好底做法。如果有人提出这个问题，我们可以说，儒家说：与社会有利或与别人有利底事，就是人所无条件地应该做底事，做某种事，怎样做，能与社会有利，能与别人有利，这样做就是做此种事底在道德方面底最好底做法。

我们说："我们可以说，儒家说。"因为儒家并没有清楚地如此说。虽没有清楚地如此说，但他们的意思是如此。必了解这个意思，然后才可以了解儒家所谓义利之辨。

有人说：儒家主张义利之辨，但他们也常自陷于矛盾。如《论语》云："子适卫，冉有仆。子曰：'庶矣乎！'冉有曰：'既庶矣，又何加焉？'曰：'富之。'曰：'既富矣，又何加焉？'曰：'教之。'"（《论语·子路》）孔子亦注意于人民的富庶。人民的富庶，岂不是人民的利？又如《孟子》云："孟子见梁惠王，王曰：'叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？'孟子曰：'王何必曰利，亦有仁义而已矣。'"孟子不以梁惠王言利为然。但他自己却向梁惠王提出一现代人所谓经济计划，欲使人可以"衣帛食肉"，"养生送死无憾"。孟子岂不亦是言利？

发此问者之所以提出此问题。盖由于不知儒家所谓义利之辨之利，是指个人的私利。求个人的私利的行为，是求利的行为。若所求不是个人的私利，而是社会的公利，则其行为即不是求利，而是行义。社会的利，别人的利，就是社会中每一个人所无条件地应该求底。无条件地求社会的公利，别人的利，是义的行为的目的，义是这种行为的道德价值。凡有道德价值底行为，都是义底行为；凡有道德价值底行为，都涵蕴义。因为凡有道德价值底行为，都必以无条件地利他为目的。如孝子必无条件地求利其亲。慈父必无条件地求利其子。无条件地求利其亲或子，是其行为的目的。孝或慈是这种行为的道德价值。所以所谓利，如是个人的私利，则此利与义是冲突底。所谓利，

如是社会的公利，他人的利，则此利与义不但不冲突，而且就是义的内容。儒家严义利之辨，而有时又以为义利有密切底关系，如《易传·乾·文言》云："利者，义之和也。"其理由即在于此。后来程伊川云："义与利，只是个公与私也。"(《遗书》卷十七)求私利，求自己的利，是求利；求公利，求别人的利，是行义。

孟子说："仁，人心也。"(《孟子·告子上》)《中庸》说："仁者，人也。"程伊川说："公而以人体之谓之仁。"(《遗书》卷十七)无条件地做与社会有利，与别人有利底事是行义。若如此做只是因为无条件地应该如此做，则其行为是义底行为。若一个人于求社会的利，求别人的利时，不但是因为无条件地应该如此做，而且对于社会，对于别人，有一种忠爱恻怛之心，如现在所谓同情心，则其行为即不只是义底行为，而且是仁底行为。此所谓"公而以人体之谓之仁"。体是体贴之体，人就是人的心，就是人的恻隐之心，同情心。以恻隐之心行义谓之仁。所以说"仁，人心也"，"仁者，人也"。孟子亦说："恻隐之心，仁之端也。"(《孟子·公孙丑上》)义可以包仁，是仁底行为，必亦是义的行为。仁涵蕴义，是义的行为，不必是仁的行为。儒家说无条件地应该，有似乎西洋哲学史中底康德。但康德只说到义，没有说到仁。

仁人必善于体贴别人。因己之所欲体贴别人，知别人之所欲；因己之所不欲体贴别人，知别人之所不欲。因己之所欲，知别人之所欲，所以"己欲立而立人，己欲达而达人"。(《论语·雍也》)"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼"(《孟子·梁惠王上》)。此即所谓忠。因己

之所不欲，知别人之所不欲，所以“己所不欲，勿施于人”。（《论语·卫灵公》）此即所谓恕。合忠与恕，谓之忠恕之道。朱子《论语注》说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”其实应该说：尽己为人之谓忠”。忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说。忠恕皆是“能近取譬”（《论语·雍也》），“善推其所为”（《孟子·梁惠王上》）。朱子注云：“譬，喻也。近取诸身，譬之他人，知其所欲，亦犹是也。”此正是所谓忠。人亦可以己之所不欲，譬之他人，知其所不欲亦犹是。此是所谓恕。如是“推其所为”，以及他人，就是为仁的下手处。所以孔子说：“能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）仁是孔子哲学的中心。而忠恕又是“为仁”的下手处。所以孔子说：“吾道一以贯之”。曾子解释之云：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）

礼是人所规定行为的规范，拟以代表义者，于上文我们说，义的内容是利他。礼的内容亦是利他。所以《礼记·曲礼》说：“夫礼，自卑而尊人，先彼而后己。”于上文我们说：义有似乎中。我们可以说：义是道德方面底中。所以儒家常以中说礼。《礼记·仲尼燕居》说：“子曰：‘礼乎礼！夫礼所以制中也。’”我们于上文说：“义者，宜也”的宜，有“因时制宜”的意思。儒家亦以为礼是随时“变”底。《礼记·礼器》说：“礼，时为大。”《乐记》说：“五帝殊时，不相沿乐。三王异世，不相袭礼。”

智是人对于仁义礼底了解。人必对于仁有了解，然后才可以有仁底行为。必对于义有了解，然后才可以有义底行为。必对于礼有了解，然后他的行为，才不是普通底“循

规蹈矩”。如无了解，他的行为，虽可以合乎仁义，但严格地说，不是仁底行为，或义的行为。他的行为，虽可以合乎礼，但亦不过是普通底“循规蹈矩”而已。无了解底人，只顺性而行，或顺习而行，他的行为虽可合乎道德，但只是合乎道德底行为，不是道德行为。他的境界，亦不是道德境界，而是自然境界。人欲求高底境界，必须靠智。孔子说：“智及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”（《论语·卫灵公》）用我们于《新原人》中底话说，人的了解，可使人到一种高底境界，但不能使人常住于此种境界。虽是如此，但若没有了解，他必不能到高底境界。

照以上所说，则仁义礼智，表面上虽是并列，但实则仁义与礼智，不是在一个层次底。这一点，似乎孟子也觉到。孟子说：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者，弗去是也。礼之实，节文斯二者。”（《孟子·离娄上》）这话就表示仁义与礼智的层次不同。

儒家注重“义利之辨”。可见功利境界与道德境界的分别，他们认识甚清。求利底人的境界是功利境界。行义底人的境界是道德境界。他们注重智。可见自然境界与其余境界的分别，他们亦认识甚清。孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”（《论语·泰伯》）孟子曰：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”（《孟子·尽心上》）“由之而不知”底人的境界，正是自然境界。

不过道德境界与天地境界的分别，儒家认识，不甚清楚。因此儒家常受道家的批评。其批评是有理由底。不过道家以为儒家所讲，只限于仁义；儒家所说到的境界，最高亦不过是道德境界。这“以为”是错底。儒家虽常说仁

义，但并非只限于仁义。儒家所说到底最高底境界，亦不只是道德境界。此可于孔子孟子自述其自己的境界之言中见之。我们于以下引《论语》"吾十有五而志于学"章，及《孟子》"养浩然之气"章，并随文释其义，以见孔子孟子的境界。

孔子曰："吾十有五，而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳顺。七十而从心所欲不逾矩。"（《论语·为政》）这是孔子自叙其一生底境界的变化。所谓三十、四十等，不过就时间经过的大端说，不必是，也许必不是，他的境界，照例每十年必变一次。

"志于学"之学，并不是普通所谓学。孔子说："朝闻道，夕死可矣。"（《论语·里仁》）又说："士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。"（同上）又说："志于道。"（《论语·述而》）此所谓志于学，就是有志于学道。普通所谓学，乃所以增加人的知识者。道乃所以提高人的境界者。老子说："为学日益。为道日损。"其所谓学，是普通所谓学，是与道相对者。孔子及以后儒家所谓学，则即是学道之学。儒家所谓学道之学，虽不必是日损，但亦与普通所谓学不同。于《新原人》中，我们说：自然境界及功利境界，是自然的礼物。道德境界及天地境界是人的精神的创造。人欲得后二种境界，须先了解一种义理，即所谓道。人生于世，以闻道为最重要底事。所以说："朝闻道，夕死可矣。"（《论语·里仁》）孔子又说："后生可畏，焉知来者之不如今也。四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。"（《论语·子罕》）无闻即无闻于道，并非没有声名。

"三十而立"。孔子说："立于礼。"（《论语·泰伯》）

又说："不知礼，无以立也。"(《论语·尧曰》)上文说：礼是一种行为的规范，拟以代表义，代表在道德方面底中者。能立即能循礼而行。能循礼而行，则可以"克己复礼"。"复礼"即"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"。(《论语·颜渊》)克己即克去己私。在功利境界中底人，其行为皆为他自己的利益。这种人，就是有己私底人。行道德必先克去己私，所以"颜渊问仁"，孔子答以"克己复礼为仁"。

"四十而不惑"。孔子说："智者不惑"。(《论语·宪问》)上文说：智是对于仁义礼底了解。孔子三十而立，是其行为皆已能循礼。礼是代表义者，能循礼即能合乎义。但合乎义底行为，不必是义底行为。必至智者的地步，才对于仁义礼有完全底了解。有完全底了解所以不惑。不惑底智者才可以有真正底仁底行为，及义底行为。其境界才可以是道德境界。孔子学道至此，始得到道德境界。

孔子说："可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权"。(《论语·子罕》)有人有志于学，但其所志之学，未必是学道之学。有人虽有志于学道，但未必能"克己复礼"。有人虽能"克己复礼"，但对于礼未必有完全底了解。对于礼无完全底了解，则不知"礼，时为大"。如此，则如孟子所谓"执中无权，犹执一也"。(《孟子·尽心上》)执一即执着一死底规范，一固定底办法，以应不同底事变。孟子说："言不必信，行不必果，惟义所在。"这就是所谓"可与权"。人到智者不惑的程度，始"可与权"。孔子此所说，亦是学道进步的程序，与我们现所解释底一章，可以互相发明。

"五十而知天命"。仁义礼都是社会方面底事。孔子至此又知于社会之上，尚有天，于是孔子的境界，又将超过道德境界。所谓天命，可解释为人所遭遇底宇宙间底事变，在人力极限之外，为人力所无可奈何者。这是以后儒家所谓命的意义。所谓天命亦可解释为上帝的命令。此似乎是孔子的意思。如果如此，则孔子所谓知天命，有似于我们于《新原人》中所谓知天。

"六十而耳顺"。此句前人皆望文生义，不得其解。"耳"即"而已"，犹"诸"即"之乎"或"之于"。徐言之曰而已，急言之曰耳。此句或原作"六十耳顺"，即"六十而已顺"。后人不知"耳"即"而已"。见上下诸句中间皆有"而"字，于此亦加一"而"字，遂成为"而耳顺"。后人解释者，皆以耳为耳目之耳，于是此句遂费解。（此沈有鼎先生说）六十而已顺。此句蒙上文而言，顺是顺天命，顺天命有似于我们于《新原人》中所谓事天。

"七十而从心所欲不逾矩"。于《新原人》中，我们说：在道德境界中底人，做道德底事，是出于有意底选择，其做之需要努力。在天地境界中底人做道德底事，不必是出于有意底选择，亦不必需要努力。这不是说，因为他已有好底习惯，而是说，因为他已有高底了解。孔子从心所欲不逾矩，亦是因有高底了解而"不思而得，不勉而中"。此有似于我们于《新原人》中所谓乐天。

于《新原人》中，我们说：宇宙大全，理及理世界，以及道体等观念都是哲学底观念。人能完全了解这些观念，他即可以知天。知天然后能事天，然后能乐天，最后至于同天。此所谓天即宇宙或大全。我们于上文说：知天

命有似于知天；顺天命有似于事天；从心所欲不逾矩，有似于乐天。我们说"有似于"，因为孔子所谓天，似乎是"主宰之天"，不是宇宙大全。若果如此，孔子最后所得底境界，亦是"有似于"天地境界。

孟子自述他自己的境界，见于《孟子》论浩然之气章中。此章前人多不得其解，兹随文释之。

《孟子》云："〔公孙丑问曰：〕'敢问夫子恶乎长？'曰：'我知言，我善养吾浩然之气。''敢问何为浩然之气？'曰：'难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也。配义与道，无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。'"（《孟子·公孙丑上》）

"浩然之气"是孟子所特用底一个名词。"何为浩然之气？"孟子亦说是"难言"，后人更多"望文生义"底解释。本章上文从北宫黝、孟施舍二勇士的养勇说起。又说孟施舍的养勇的方法是"守气"，由此我们可知本章中所谓气，是勇气之气，亦即所谓士气，如说"士气甚旺"之气。孟子说："我善养吾浩然之气"。浩然之气之气，与孟施舍等守气之气，在性质上是一类底。其不同在于其是浩然。浩然者大也。其所以大者何？孟施舍等所守之气，是关于人与人底关系者。而浩然之气，则是关于人与宇宙底关系者。有孟施舍等的气，则可以堂堂立于社会间而无惧。有浩然之气，则可以堂堂立于宇宙而无惧。浩然之气，能使人如此，所以说："其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"

孟施舍等的气，尚须养以得之，其养勇就是养气，浩然之气，更须养以得之。孟子说："其为气也，配义与道，无是馁也。"配义与道，就是养浩然之气的方法。这个道，就是上文所说，孔子说"志于道"之道，也就是能使人有高底境界底义理。养浩然之气的方法有两方面。一方面是了解一种义理，此可称为明道。一方面是常做人在宇宙间所应该做底事，此可称为集义。合此两方面，就是配义与道。此两方面的工夫，缺一不可。若集义而不明道，则是所谓"不著不察"或"终身由之而不知其道"。若明道而不集义，则是所谓"智及之，仁不能守之，虽得之，必失之"。若无此二方面工夫，则其气即馁，所谓"无是，馁也"。

明道之后，集义既久，浩然之气，自然而然生出，一点勉强不得。所谓"是集义所生者，非义袭而取之也"。朱子说："袭如用兵之袭，有袭夺之意。"（《朱子语类》卷五十二）下文说："我故曰告子未尝知义，以其外之也。"告子是从外面拿一个义来，强制其心，使之不动。孟子则以行义为心的自然底发展。行义既久，浩然之气，即自然由中而出。

"行有不慊于心，则馁矣。"《左传》说："师直为壮，曲为老。"壮是其气壮，老是其气衰。我们常说："理直气壮。"理直则气壮，理曲则气馁。平常所说勇气是如此。浩然之气。亦是如此，所以养浩然之气底人，须时时明道集义，不使一事于心不安。此所谓"必有事焉而勿正，心勿忘"。"正之义通于止。"（焦循《孟子正义》说）"勿正"就是"勿止"，也就是"心勿忘"。养浩然之气底人

所须用底工夫，也只是如此。他必须时时明道集义，久之则浩然之气，自然生出。他不可求速效，另用工夫。求速效，另用工夫，即所谓助长。忘了，不用功夫，不可。助长，亦不可。养浩然之气，须要“明道集义，勿忘勿助”。这八个字可以说是养浩然之气的要诀。

有浩然之气底人的境界，是天地境界。孟子于另一章中云：“居天下之广居。立天下之正位。行天下之正道。得志与民由之。不得志独行其道。富贵不能淫。贫贱不能移。威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）我们如将此所谓大丈夫与有浩然之气者比，便可知此所谓大丈夫的境界，不如有浩然之气者高。此所谓大丈夫，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，不能说是不大。但尚不能说是至大。他“富贵不能淫。贫贱不能移。威武不能屈”，不能说是不刚，但尚不能说是至刚。何以不能说是至大至刚？因为此所谓大丈夫的刚大，是就人与社会底关系说。有浩然之气者的刚大，则是就人与宇宙底关系说。此所谓大丈夫所居底，是“天下”的广居，所立底是“天下”的正位，所行底是“天下”底大道。有浩然之气者的浩然之气，则“以直养而无害，则塞于天地之间”。“天下”与“天地”这两个名词是有别底。我们可以说治国平天下，而不能说治国平天地。我们可以说天下太平，或天下大乱，不能说天地太平，或天地大乱。天下是说人类社会的大全，天地是说宇宙的大全。此所说大丈夫的境界是道德境界。有浩然之气者的境界是天地境界。此所说大丈夫的境界，尚属于有限。有浩然之气者，虽亦只是有限底七尺之躯，但他的境界已超过有限，而进

于无限矣。

到此地位底人，自然“大行不加，穷居不损”；自然“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。但其不淫，不移，不屈的意义，又与在道德境界底人的不淫，不移，不屈不同。朱子说：“浩然之气，清明不足以言之。才说浩然，便有个广大刚果意思，长江大河浩浩而来也。富贵，贫贱，威武，不能移屈之类皆低，不可以语此。”（《语类》卷五十二）朱子此言，正是我们以上所说底意思。到此地位者，可以说已到同天的境界。孟子所谓“塞于天地之间”，“上下与天地同流”，（《孟子·尽心上》）可以说是表示同天的意思。

就以上所说，我们可以说：孟子所说到底境界，比孔子所说到底高。孔子所说的天是主宰底天，他似乎未能完全脱离宗教底色彩。他的意思，似乎还有点是图画式底。所以我们说：他所说到底最高境界，只是“有似于”事天乐天的境界。孟子所说到底境界，则可以说是同天的境界。我们说“可以说是”，因为我们还没有法子可以断定，孟子所谓“天地”的抽象的程度。

孔子是早期儒家的代表。儒家于实行道德中，求高底境界。这个方向，是后来道学的方向。不过他们所以未能分清道德境界与天地境界，其故亦由于此。以“极高明而道中庸”的标准说，他们于高明方面，尚未达到最高底标准。用向秀、郭象的话说，他们尚未能“经虚涉旷”。

第四章　老　　庄

司马谈说：“名家，专决于名，而失人情。”专就“失人情”说，凡哲学都是“失人情”底。因为一人所有底知识，都限于形象之内，而哲学的最高底目的，是要发现超乎形象者。哲学必讲到超乎形象者，然后才能符合“玄之又玄”的标准。一般人不能用抽象底思想，而哲学则专用抽象底思想。用我们于《新理学》中所用底名词，我们说，抽象底思想是思，非抽象底思想是想。一般人只能想而不能思。他们的思想，都是我们所谓图画式底思想。用图画式底思想以看哲学，哲学是“失人情”底。《老子》说：“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（四十一章）对于哲学，我们亦可以如此说。

就“专决于名”说，我们虽不能附和一般人的常识，说，名家是“专决于名”。但名家的思想及其辩论，是从名出发底。公孙龙尤其是如此。一般人的知识，都限于形象之内。在形象之内底都是名家所谓“实”。一般人都只知有实。他们只注意于实，不注意于名。名家注意于名。他虽未必皆如公孙龙知有名之所指底共相，但他们总是注

意于名。他们所讲底都是有名。在哲学史中，所谓唯名论者，以为只有实，名不过是些空洞底名字。这些唯名论者的思想，虽近于常识，但亦是比一般人的思想高一层次底。一般人见"实"则随口呼之，他们虽用名，而并不知有名。凡关于名底思想，都出于对于思想底思想，都出于思想的反省。所以凡关于名底思想，无论其是唯名论底，或如公孙龙所持底，都是比一般人的思想，高一层次底。

于上章，我们说：道家是经过名家的思想而又超过之底。他们的思想比名家的思想，又高一层次。名家讲有名。道家经过名家对于形象世界底批评，于有名之外，又说无名。无名是对着有名说底。他们对着有名说，可见他们是经过名家底。

《老子》说："道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。"（一章）"道常无名，朴。""始制有名。"（三十二章）"道隐无名。"（四十一章）《庄子》说："泰初有无，无有无名。"（《天地》）在道家的系统中，有与无是对立底。有名与无名是对立底。这两个对立，实则就是一个对立。所谓有与无，实则就是有名与无名的简称。"无名，天地之始；有名，万物之母。"或读为"无，名天地之始；有，名天地之母。"这两个读法，并不使这两句话的意思，有什么不同。在道家的系统中，道可称为无，天地万物可称为有。说道可称为无，就是说：道是"无名之朴"（三十七章），"道隐无名"。说天地万物可称为有，就是说：天地万物都是有名底。天可名为天，地可名为地。某种事物可名为某种事物。有天即有天之名。有地即有地之名。有某种事物，即有某种事物

之名。此所谓“始制有名”。道是无名，但是是有名之所由以生成者。所以说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”

“道常无名，朴。”所以，常道就是无名之道。常道既是无名，所以不可道。然而，既称之曰“道”，道就是个无名之名。“自古及今，其名不去，以阅众甫。”（三十一章）道是任何事物所由以生成者，所以，其名不去。不去之名，就是常名。常名实在是无名之名，实则是不可名底。所以说，“名可名，非常名。”

“无名，天地之始；有名，万物之母。”这两个命题，只是两个形式命题，不是两个积极命题。这两个命题，并不报告什么事实，对于实际也无所肯定。道家以为，有万物，必有万物所由以生存者。万物所由以生存者，无以名之，名之曰道。道的观念，亦是一个形式底观念，不是一个积极的观念。这个观念，只肯定一万物所由以生成者。至于此万物所由以生成者是什么，它并没有肯定。不过它肯定万物所由以生成者，必不是与万物一类底物。因为所谓万物，就是一切底事物，道若是与万物一类底物，它即不是一切事物所由以生成者，因为所谓一切底事物已包括有它自己。《庄子·在宥篇》说：“物物者非物。”道是物物者，必须是非物。《老子》中固然说“道之为物”，不过此物，并不是与万物一类底物，并不是任何底事物。任何事物，都是有名。每一种事物，总有一名。道不是任何事物，所以是“无名之朴”。“朴散，则为器。”（二十八章）器是有名，是有；道是无名，是无。

万物之生，必有其最先生者，此所谓最先，不是时间上底最先，是逻辑上底最先。例如我们说：先有某种事物

（例如猿），然后有人。此所谓先，是时间上底先。若我们说：必先有动物，然后有人。此所谓先，是逻辑上底先，这就是说，有人涵蕴有动物。天地万物都是有，所以有天地万物涵蕴有有，有有为天地万物所涵蕴，所以有是最先生者。《老子》说："天地万物生于有，有生于无。"（四十章）这不一定是说，有一个时候只有无，没有有。然后于次一时，有从无生出。这不过是说，若分析天地万物之有，则见必先须先有有，然后，可有天地万物。所以在逻辑上，有是最先生者，此所谓最先不是就时间方面说。此所谓有有，也不是就事实方面说。就事实方面说，所有底有，必是事某物底有，不能只是有。

有就是一个有。《老子》又说："道生一，一生二，二生三，三生万物。"（四十二章）道所生之一，就是有。有道，有有，其数是二。有一有二，其数是三。此所谓一二三，都是形式底观念。这些观念，并不肯定一是什么，二是什么，三是什么。

以上所讲的道家思想，也可以说是"专决于名，而失人情"。道家所受名家的影响，在这些地方是很显然底。

道、无、有、一，都不是任何种类底事物，所以都是超乎形象底。《庄子·天下篇》说：关尹老聃，"建之以常、无、有，主之以太一。"太一就是道。《庄子》说："泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。"（《天地》）道是一之所起。这也就是说："道生一"，所以道是太一。此所谓"太"，如太上皇，皇太后，老太爷之太。言其比一更高，所以是太一。

常是与变相对底。事物是变底，道是不变底。所以道

可称为常道。事物的变化所遵循底规律也是不变底。所以《老子》说到事物的变化所遵循底规律时，亦以常称之。如说："取天下常以无事。"（四十八章）"民之从事，常于几成而败之。"（六十四章）"常有司杀者杀。"（四十七章）"天道无亲，常与善人。"（七十九章）这些都是不变地如此，都是所谓自然的法律，所以都称之曰常。

在自然界的法律中，最根本底法律，是"反者，道之动"（四十章）。一事物的某性质，若发展至于极点，则必变为其反面，此名曰反。《老子》说："大曰逝。逝曰远。远曰反。"（二十五章）

这是《老子》哲学中的一个根本意思。《老子》书中许多话是不容易了解底。但若了解了《老子》这一个根本意思，则《老子》书中不容易了解底话，也易了解了。因为"反"为道之动。故"祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。""正复为奇，善复为妖。"（五十八章）唯其如此，故"曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。"（二十二章）唯其如此，故"飘风不终朝，骤雨不终日。"（二十三章）唯其如此，故"以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。"（三十章）唯其如此，故"天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有馀者损之，不足者补之。"（七十七章）唯其如此，故"天下之至柔，驰骋天下之至坚。"（四十三章）"天下莫柔弱于水，而攻坚，强者莫之能胜。"（七十八章）唯其如此，故"物或损之而益，或益之而损。"（四十二章）凡此皆事物变化所遵循底通则。《老子》发现而叙述之，并非故为奇论异说。而一般人视之，则或以为非常可怪之论。故曰："正言若反。"（七

十八章）故曰："玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。"（六十五章）故曰："下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。"（四十一章）

这都是所谓常。"知常曰明，不知常，妄作凶。"（《老子》十六章）《庄子·天下篇》说：关尹老聃"以濡弱谦下为表"，"知其雄，守其雌"，"知其荣，守其辱"。他们所以如此，因为照以上所说底常，守雌，正是所以求雄。守辱，正是所以避辱。这是《老子》所发现底全生避害的方法。

庄子所受名家的影响，是极其明显底。有许多地方，他是完全接着惠施讲底。我们于上文第三章中，对于惠施十事，作了一点解释。因为《天下篇》底报告，过于简略，我们不敢十分断定惠施的原来底意思，确是如此。但我们可以说，《庄子》的《齐物论》的第一层意思，确是类乎此。

《齐物论》的第一层意思，是指出，一般人对于形象世界所作底分别是相对的。人对于形象世界所作底分别，构成人对形象世界底见解。这些见解是万有不齐，如有风时之"万窍怒号"，如《齐物论》开端所说者。在这些见解中，当时最引人注意底，是儒墨二家的见解。当时最引人注意底争执，亦是儒墨二家中间底辩论。《齐物论》说："道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。"《齐物论》下文云："道未始有封，言未始有常。"道不限于是一物，所以"未始有封"。真理之全，必须从多方面言之。所以言真理之言，必须从多方面说，所以"未始有常"。所以"道恶乎

往而不存？言恶乎存而不可？”知此则知各方面底言，都可以说是真理的一方面。各方面底言，都不必互相是非。是非之起，由于人各就其有限的观点，以看事物，而不知其观点是有限的观点，因此各有其偏见。有限是所谓小成。不知有限是有限，以为可以涵盖一切。如此则道为有限所蔽，此所谓“道隐于小成”。不知偏见是偏见，又加以文饰，以期“持之有故，言之成理”。如此则表示真理言之不可见。此所谓“言隐于荣华”。儒墨二家中的辩论，亦是如此之类。

儒墨二家相互是非。此之所是者，彼以为非。彼之所是者，此以为非。此种辩论，如环无端，没有止境。亦没有方法，可以决定，谁是真正是，谁是真正非。辩者认为辩可以定是非。但辩怎么能定是非？《齐物论》说：“既使我与若辩矣。若胜我，我不若胜。若果是也，我果非也耶？我胜若，若不我胜，我果是也，若果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我与若不能相知也。则人固受其黮暗。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人，俱不相知也，而待彼也耶？”《齐物论》的这一段话，颇有辩者的色彩。这一段话，也是“然不然，可不可”。不过辩者的“然不然，可不可”是与常识立异。《齐物论》的“然不然，可不可”是与辩者立异。

若知是非之起，起于人之各就其有限的观点，以看事物，则若能从一较高底观点，以看事物，则见形象世界中

底事物，“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。”（《齐物论》）事物是变底，是多方面底。所以对于事物底各方面底说法，本来是都可以说底。如此看，则所有底是非之辨，均可以不解决而自解决。此所谓“是以圣人不由，而照之于天”。（《齐物论》）“不由”是不如一般人站在他自己的有限的观点，以看事物。“照之于天”是站在天的观点，以看事物。天的观点，是一种较高底观点。道的观点也是一种较高底观点。各站在有限的观点，以看事物，则“彼亦一是非，此亦一是非。”彼此相互对待，谓之有偶。站在一较高底观点，以看事物，则既不与彼相对待，亦不与此相对待。此所谓“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。”（《齐物论》）彼此互相是非，如环无端，是无穷底。得道枢者，从道的观点，以看事物，不与彼此相对待，此所谓“得其环中，以应无穷”。司空图《诗品》云：“超以象外，得其环中。”唯能“超以象外”，然后能“得其环中”。

从道的观点以看事物，就是《秋水篇》所谓“以道观之”。“以道观之”则一切事物皆有所可，有所然。《齐物论》说：“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然，然于然，。恶乎不然，不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”事物虽不同，但同于皆有所可，有所然；同于皆出于道。所以不同的事物，“以道观之”皆“通为一”。

人对于事物所作底分别，亦是相对底。《齐物论》说：

“其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”云变为雨，就雨说谓之成，就云说谓之毁。所谓成毁，都是就一方面说。从有限底观点看，有成与毁；从道的观点看，无成与毁，“复通为一”。

从道的观点看人对于事物所作底分别，是相对底，亦可说，一切事物所有底性质，亦是相对底。“我”与别底事物底分别亦是相对底。我与别底事物同出于道。所以“我”与万物，道亦“通为一”。《齐物论》说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小。莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”这个结论，也就是惠施说“泛爱万物，天地一体也”的结论。

以上诸段所说，是《齐物论》的第一层底意思。我们说，这个意思是与惠施的意思是一类底。因为这个意思，亦是教人从一较高底观点，以看事物，以批评人对于事物底见解。不过我们不说，《齐物论》的这个意思，与惠施的意思，完全相同。因为惠施所批评底是一般人的常识。《齐物论》则并批评名家的批评。其批评名家也是从道的观点以作批评。所以其批评是比名家高一层次底。

例如《齐物论》批评公孙龙云：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也。万物一马也。”公孙龙说：“物莫非指，而指非指。”这就是“以指喻指之非指”。公孙龙又说：“白马非马。”这就是“以马喻马之非马”。然“以道观之”，“道通为一”。则指与非指通为一，马与非马亦通为一。所以说：“天地一指也，万物一马也。”

名家以“辩”批评了一般人的对于事物底见解。《齐

物论》又以“道”批评了名家的辩。《齐物论》说：“辩也者有不见也。”“大辩不言。”不言之辩，是高一层次底辩，所以我们说：道家经过了辩者的批评而又超过了他们的批评。

《齐物论》于“万物与我为一”一句之下，又转语云：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”此一转语，是庄子比惠施更进一步之处。这是《齐物论》的第二层意思。“万物与我为一”之一，是超乎形象底，亦是不可思议，不可言说底。因为如对一有言说有思议，则言说思议中底一，即是言说思议的对象，是与言说思议相对底，亦即是与“我”相对底。如此底一不是“万物与我为一”之一。庄子说，一不可说。他是真正了解一。惠施说：“至大无外，谓之大一。”他只知说大一，不知大一是不可说底。道家知一是不可说底。这就是他们对于超乎形象底知识比名家更进了一步。

名家以为一般人的常识是错底。名家的这种见解，亦是错底。“道未始有封”，“言未始有常”。“道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？”一般人对于事物底见解，亦是真理的一方面。他们可以批评之处，只是其不知其只是真理的一方面。他们不知，所以他们见解成为偏见。若知偏见是偏见，则它立时即不是偏见。再进一步说，人之互相是非，亦是一种自然底“化声”。凡物无不各以其自己为是，以异于己者为非。这亦是物性的自然。从道的观点看，这亦是应该是听其自尔底。所以“得其环中”底人，并不

是要废除一般人的见解，亦不要废除是非，他只是“不由而照之于天”。这就是不废之而超过之。《齐物论》说：“是以圣人和之以是非，而体乎天钧。此谓之两行。”天钧是自然的运行。是非是相对底。一般人对于事物底见解，其是真亦是相对底。一切事物所有底性质亦是相对底。但“万物与我为一”之一是绝对底。不废相对而得绝对，此亦是“两行”。

这又是庄子比惠施更进一步之处。惠施只知辩，而不知不辩之辩；只知言，而不知不言之言。惠施公孙龙只知批评一般人对于事物底见解，以为他们是错底，而不知其亦无所谓错。所以名家“与众不适”（《天下篇》谓惠施语），而道家则“与天地精神往来而傲倪于万物”，“不谴是非以与世俗处”（《天下篇》谓庄子语）。所以我们说：道家经过名家而又超过之。

不过道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象之内底。名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。公孙龙所说，坚、白、马、白马等亦是有名，但亦是超乎形象底。由此方面说，道家虽对立于名家所说底有名，而说无名，但他们对于名家所说底有名，尚没有完全底了解。在他们的系统中，他们得到超乎形象底，但没有得到抽象底。

《齐物论》又云：“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”这是得道枢底人的境界。上文说到“道通为一”。又说到

"天地与我并生，万物与我为一"。此尚是就得道枢底人的知识方面说。得道枢底人，不仅有此种知识，且有这种经验。他的经验中底此种境界，就是《新原人》中所谓同天的境界。有这种境界底人，忘了一切底分别。在他的经验中，只有浑然底"一"。"忘年忘义"，就是说，忘分别。"寓诸无竟"就是寓诸浑然底"一"。

因为要忘分别，所以要去知，去知是道家用以达到最高境界底方法。此所谓知，是指普通所谓知识底知，这种知的主要工作，是对于事物作分别。知某物是某种物，即是对于某物作分别，有分别即非浑然。所谓浑然，就是无分别的意思。去知就是要忘去分别。一切分别尽忘，则所余只是浑然底一。《老子》说："为学日益，为道日损。"为学要增加知识，所以日益；为道要减少知识，所以日损。

所谓道，有两意义：照其一意义，所谓道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意义，所谓道是指对于一切事物所由以生成者底知识。一切事物所由以生成者，是不可思议不可言说底。因为若思议言说之，则即加以一种性质，与之一名。但它是无名，不可以任何名名之。它既是如此，所以它是不可知底。所以对于道底知识，实则是无知之知。《齐物论》说："故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道。"不知之知，就是知之至。《庄子·天地篇》云："黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望，还归，遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。"知是普通所谓知识，离朱是感觉，吃诟是言辩。这些均不能得道，只有象罔能得之。象罔就是无象，无象是超乎形象。

"超以象外"，然后可以"得其环中"。这种知识就是无知之知，无知之知就是最高底知识。

求最高底境界，须去知。去知然后得浑然底一。求最高底知识，亦须去知。去知然后能得无知之知。总之，为道的方法，就是去知。在《庄子》书中，有数次讲"为道"的程序，亦即是"为道"的进步的阶段。《大宗师》云："南伯子葵问乎女偊曰：'子之年长矣，而色若孺子，何也？'曰：'吾闻道矣。'南伯子葵曰：'道可得学耶？'曰：'恶，恶可？子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，三日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其于物也，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撄宁，撄宁也者，撄而后成者也。'"所谓"外天下""外物"之外，是不知或忘的意思。外天下即是不知有天下，或忘天下。天下亦是一某物。一某物比较易忘，物比较难忘。所以于外天下之后，又七日始能外物。外物即是不知有物或忘物。人的生最难忘，所以于外物之后，九日而后能不知有生或忘生。已外物，又外生，则所谓"我"与"物"的分别，"我"与"非我"之间底鸿沟，在知识上已不存在。如此则恍然于已与万物浑然为一。此恍然谓之朝彻。言其"恍然如朝阳初起，谓之朝彻"（成玄英疏语），如所谓豁然贯通者。此时所见，

惟是浑然底一。此谓之见独。独就是一。一包括一切，亦即是大全。大全是无古今底。古今是时间上的衡量。大全亦包括时间，所以不能于大全之外，另有时间，以衡量其是古是今。大全是不死不生底，因为大全不能没有，所以无死。大全亦不是于某一时始有，所以无生。大全是如此，所以与大全为一底人，亦无古今，不死不生。在此种境界中底人，从大全的观点，以看事物，则见“凡物无成与毁”，亦可说是：凡物“无不成无不毁”。此之谓撄宁。撄是扰动，宁是宁静。撄宁是不废事物的扰动，而得宁静。

《大宗师》又一段说：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也?’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也?’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也?’曰：‘回坐忘矣。’仲尼曰：‘何谓坐忘?’颜回曰：‘隳肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，是谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也，而果其贤乎？丘也，请从而后也。’”忘仁义礼乐，相当前段所说“外物”。仁义是抽象底，故较易忘。礼乐是具体底，故较难忘。“隳肢体，黜聪明，离形去知”，相当于前一段所说的“外生”。“同于大通”，相当于前一段所说“朝彻见独”。“同则无好”，相当于前一段所说“其于物也，无不将也，无不迎也”。“化则无常’，相当于前一段所说“无不成也，无不毁也”。“同于大通”，“朝彻见独”，是坐忘底人所有底境界。“同则无好”，“化则无常”，是坐忘底人所可能有底活动。

或可问：上文说：道家不废是非而超过之，此之谓两

行。今又说“为道”须去知，忘分别。去之忘之，岂不是废之？于此我们说：说去知忘分别，是就圣人的境界说。这是属于“内圣”一方面底。不废是非，不废分别，这是就他应付事物说，这是属于“外王”一方面底。他不废应付事物，而仍能有他的境界。这就是所谓撄宁，也就是所谓两行。

圣人有最高底境界，也可有绝对底逍遥。庄子所谓逍遥，可以说是自由的快乐。《庄子·逍遥游》篇首说大鹏，小鸟；小知，大知；小年，大年。这些都是大小悬殊底。但它们如各顺其性，它们都是逍遥底。但它们的逍遥都是有所待底。《逍遥游》说：“列子御风而行，泠然善也”，“此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”列子御风而行，无风则不能行，所以其逍遥有待于风。大鹏一飞九万里，其逍遥有待于远飞。大椿以八千岁为春，八千岁为秋，其逍遥有待于久生。这都是有所待，其逍遥是有待底逍遥。圣人游于无穷。游于无穷，就是《齐物论》所说：“振于无竟，故寓诸无竟。”“其于物也，无不将也，无不迎也，无不成也，无不毁也。”所以他无所待而逍遥，他的逍遥是无待底，所以亦是绝对底。

早期道家中底人原只求全生，避害。但人必须到这种最高底境界，始真为害所不能伤。《庄子·田子方》篇云：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？”人又必到这种最高境界，而后可以真能全生。《大宗师》篇云：“夫藏舟于壑，藏山于泽，

谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。”“故圣人游于物之所不得遁而皆存。”这是真正底全生避害之道。这是庄子对于早期道家的问题的解决。从世俗的观点看，庄子并没有解决什么问题。他所说底并不能使人在事实上长生不死，亦不能使人在事实上得利免害。他没有解决问题。不过他能取消问题。照他所说底，所谓全生避害的问题，已不成问题。他对于这问题，可以说是以不解决解决之。

道家求最高知识及最高境界的方法是去知。去知的结果是无知。但这种无知，是经过知得来底，并不是未有知以前底原始底无知。为分别起见，我们称这种无知为后得底无知。有原始无知底人，其境界是自然境界。有后得无知底人，其境界是天地境界。

后得底无知有似乎原始底无知，天地境界有似乎自然境界。自然境界是一个混沌。天地境界亦似乎是一个浑沌。在自然境界中底人，不知对于事物作许多分别；在天地境界中底人，忘其对于事物所作底分别。道家说忘，因为在天地境界中底人，不是不知，亦不是没有，对事物作分别。他是已作之又忘之。不知对于事物作分别，是其知不及此阶段。忘其对于事物所作底分别，是其知超过此阶段。王戎说：“圣人忘情，最下不及情。”（《世说新语·伤逝篇》）就知识方面说，亦是如此。原始底无知是不及知。有原始无知底人，亦可说是在知识上与万物浑然一体，但他并不自觉其是如此。无此种自觉，所以其境界是自然境界。后得底无知是超过知。有后得底无知底人，不但在

知识上与万物浑然一体,并且自觉其是如此。有此种自觉,所以其境界是天地境界。

此点道家往往不能认识清楚。他们论社会则常赞美原始社会。论个人修养,则常赞美赤子,婴儿,以及愚人。因为在原始社会中底人及婴儿,愚人等,浑沌无知,有似乎圣人。其实这种相似是表面底。其境界的差别,是两个人极端的差别。道家的圣人的境界,是天地境界。但他们有时所赞美底,却只是自然境界。

道家反对儒家讲仁义。他们并不是说,人应该不仁不义。他们是说,只行仁义是不够底。因为行仁义底人的境界,是道德境界。自天地境界的观点,以看道德境界,则见道德境界低,见行道德底人,是拘于社会之内底。道家作方内方外之分。拘于社会之内底人,是"游方之内"底人。超乎社会之外底人,是"游方之外"底人。"游方之外"底人,"与造物者为人(王引之曰:人,偶也;为人,犹为偶。),而游乎天地之一气。以生为附赘悬疣,以死为决疣溃痈。假于异物,托于同体。忘其肝胆,遗其耳目。反覆终始,不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业"。"游方之内"底人,"愦愦然为世俗之礼,以观众人之耳目"。(《庄子·大宗师》)道家以为孔孟是如此底"游方之内"底人。如果真是如此,则孔孟的境界是低底。

不过孔孟并不是如此底"游方之内"底人,孔孟亦求最高境界,不过其所用方法与道家不同。道家所用底方法是去知。由去知而忘我,以得与万物浑然一体的境界。孔孟的方法是集义,由集义而克己,以得与万物浑然一体的

境界。孔孟用集义的方法，所得到底是在情感上与万物为一。道家用去知的方法，所得到底是在知识上与万物为一。所以儒家的圣人，常有所谓“民胞物与”之怀。道家的圣人，常有所谓“遗世独立”之概。儒家的圣人的心是热烈底。道家的圣人的心是冷静底。

用集义的方法，不致有方内方外之分。用去知的方法，则可以有方内方外之分。道家作方内方外之分。“游方之外”底人，他们称为“畸人”。“畸人者，畸于人而侔于天”。“天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也”。(《大宗师》) 道家的哲学中有这种对立，其哲学是极高明，但尚不合乎“极高明而道中庸”的标准。

固然道家亦主张所谓“两行”。“其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”(《大宗师》) 这是人与天的两行。“独与天地精神往来”，而又“不谴是非，以与世俗处”。(《天下》篇) 这是方内与方外的两行。不过就“极高明而道中庸”的标准说，“两行”的可批评之处，就在于其是“两”行。在“极高明而道中庸”的标准下，高明与中庸，并不是两行，而是一行。

第八章 禅 宗

禅宗的来源，可以推到道生。道生与僧肇同时同学。立有“善不受报义”“顿悟成佛义”。又有“辩佛性义”。他的这些“义”是唐代的禅宗的理论底基础。

道生的著作，今多不存。其“善不受报义”的详细理论，今亦不可知。但与道生同时的慧远，有《明报应论》，亦主“善不受报义”。其说或受道生的影响。照慧远所说，所谓报应，就是心的感召。心有所贪爱，则即有所滞，有所著。有所滞者，则其作为即是有为。有为即在佛家所谓生死轮回中造因，有因即有果。果即是其所受底报应。慧远《明报应论》云：“无用（当作明）掩其照，故情想凝滞于外物。贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封。情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘。有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于所迷。抱疑长夜，所存惟著。是故失得相推，祸福相袭。恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。”（《弘明集》卷五）圣人应物，出于无心。所以虽应物而无所滞著。无所滞著则其应物，虽似有为，实是无为。所以虽有作为，而不于佛家所谓轮回中造因。无因亦

无果。慧远《明报应论》云："(圣人) 乘去来之自运，虽聚散而非我。寓群形于大梦，虽处有而同无。岂复有封于所受，有系于所恋哉?""若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇。伤之岂唯无害于神，固亦无生可杀。""若然者"，"虽功被犹无赏，何罪罚之有耶?"圣人虽有作为而不于佛家所谓生死轮回中造因。无因即无果。所以虽杀人亦"无生可杀"。他"虽处有而同无"，所以虽有作为，而不受佛家所谓生死轮回中底因果律的支配。

道生的"顿悟成佛义"，见于谢灵运的《辩宗论》。圣人"虽处有而同无"，同无是圣人的境界。刘遗民与僧肇书云："夫圣心冥寂，理极同无。""虽处有名之中，而远与无名同。"(见《肇论》) 谢灵运《辩宗论》，亦说："体无鉴周，理归一极。"无就是无相，无相就是诸法实相。对于诸法实相的知识，谓之般若。然诸法实相，不可为知的对象。所以般若是无知之知。得般若者之知诸法实相，实是与诸法实相同为一体。此即所谓"理极同无"。亦即所谓"体无鉴周，理归一极。"鉴是鉴照。周是周遍。与无同体者，普照诸法。故体无则鉴周。体无同无的境界，就是涅槃。涅槃与般若，是一件事的两个方面。涅槃是得般若者的境界。般若是得涅槃者的智慧。得涅槃则得般若。得般若则得涅槃。

因为同无是一同即同，所以涅槃般若。亦是一得即得。修行者不能今日同一部分无，明日又同一部分无。无不能有部分。他同无即一下同无，不同无即不同无。涅槃般若，亦是得即一下得，不得即不得。一下同无即一下得

涅槃般若。此所谓顿悟成佛。顿悟是得般若。成佛是得涅槃。《辩宗论》谓“有新论道士，以为寂鉴微妙，不容阶级。”又说：“阶级教愚之谈，一悟得意之论矣。”新论道士，即谓道生。

所谓“无”究竟是什么，关于此问题，有两种说法。一种说法，是：无不是什么，无就是“毕竟空”。空诸所有，又空其空。无是无相，无相故不能说是什么。圣人的心与无同体。所以说圣人心如虚空。另一种说法是：无是能生诸法底心。诸法都由心造。心生则种种法生，心灭则种种法灭。法的生灭，就是心的生灭。诸法实相，就是众生的本心，或称本性，或称佛性。见诸法实相，就是明心见性。道生称为“反迷归极，归极得本。”（《涅槃经集解》卷一引）僧肇持第一种说法。道生的佛性义，则似是持第二种说法。后来禅宗中亦有二种说法。有一派持第一种说法，常说：非心非佛。有一派持第二种说法，常说：即心即佛。用我们的标准说，第二种说法不如第一种说法之完全超乎形象。

禅宗中底人，无论持第一种说法或第二种说法，大概都主张下列五点：(一)第一义不可说，(二)道不可修，(三)究竟无得，（四）“佛法无多子”，（五）“担水砍柴，无非妙道”。

第一义不可说：因第一因义所拟说者，都在“攀缘之外，绝心之域”。（僧肇语）禅宗相传，神秀所作偈云：“身如菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使染尘埃”。反对此偈，慧能作偈云：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃。”（《六祖坛经》）神秀的偈前二句，

是对于第一义所拟说者，有所说。有所说，则即与无相者以相。神秀的偈的后两句是说，欲得到第一义所拟说者，须用修行的工夫。慧能的偈前二句，是说：对于第一义所拟说者，不能有所说。后二句是说：欲得到第一义所拟说者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以不修行为修行。禅宗的人，大都以不说第一义为表显第一义的方法，其方法是“不道之道”。他们以不修行为修行的方法，其方法是“无修之修”。

慧能的大弟子怀让《语录》云：“马祖（道一）居南岳传法院，独处一庵，惟习坐禅，凡有来访者都不顾。”“(师)一日将砖于庵前磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：‘作什么?’。师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂能成镜?’师云：‘磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛?’”（《古尊宿语录》卷一）说坐禅不能成佛，是说，道不可修。马祖《语录》云：“问，‘如何是修道?’师云：‘道不属修。若言修得，修成还坏，如同声闻。若言不修，即同凡夫，”得道的方法，是非修非不修。非修非不修，就是无修之修。

有修之修，是有心底作为，就是所谓有为。有为是生灭法，是有生有灭底，所以修成还坏。黄檗（希运）云：“设使恒沙劫数，行六度万行，得佛菩提，亦非究竟。何以故?为属因缘造作故。因缘若尽，还归无常。”又说：“诸行尽归无常。势力皆有尽期。犹如箭射于空，力尽还坠。都归生死轮回。如斯修行，不解佛意，虚受辛苦，岂非大错?”（《古尊宿语录》卷三）有心底修行，是有为法，其所得，亦是万法中之一法，不是超乎万法者。超乎万法者，就是禅宗所谓不与万法为侣者。庞居士问马祖：“不与万

法为侣者是什么人?”马祖说: “待汝一口吸尽西江水,即向汝道。”(《古尊宿语录》卷一)不与万物为侣者,是不可说底。因为说之所说,即是一法,即是与万法为侣者。马祖说: “待汝一口吸尽西江水,即向汝道”,即是说:不能向汝道。说不能向汝道,亦即是有所道。此即是“不道之道”。欲说不与万法为侣者,须以“不道之道”。欲得不与万物为侣者,须用“无修之修”。

有修之修的修行,亦是一种行。有行即是于佛法所谓生死轮回中造因。造因即须受报。黄檗云:“若未会无心,著相皆属魔业。乃至作净土佛事,并皆成业。乃名佛障,障汝心故。被因果管束,立住无自由分。所以菩提等法,本不是有。如来所说,皆是化人。犹如黄叶为金钱,权止小儿啼。故实无法,名阿耨普提。如今既会意,何用驱驱?但随缘消旧业,莫更造新殃。”(《古尊宿语录》卷三)不造新业,所以无修。然此无修,正是修。所以此修是无修之修。

不造新业,并不是不作任何事,而是作事以无心。马祖云:“自性本来具足,但于善恶事上不滞,唤作修道人。取善舍恶,观空入定,即属造作。更若向外驰求。转疏转远。”“经云:但以众法,合成此身。起时唯法起,灭时唯法灭。此法起时,不言我起;灭时,不言我灭。前念,后念,中念,念念不相待,念念寂灭,唤作海印三昧。”(《古尊宿语录》卷一)于善恶事上不滞,就是无心。不滞就是不著,也就是不住,也就是无情系。百丈怀海《语录》云:“问:‘如何是有情无佛性,无情有佛性?’师云:‘从人至佛,是圣情执;从人至地狱,是凡情执。只如今

但于凡圣二境，有染爱心，是名有情无佛性。只如今但于凡圣二境及一切有无诸法，都无取舍心，亦无取舍知解，是名无情有佛性。只是无其情系，故名无情。不同木石太虚，黄华翠竹之无情。'"又云："'若踏佛阶梯，无情有佛性。若未踏佛阶梯，有情无佛性。'"（《古尊宿语录》卷一）

无心也就是无念。《坛经》云："我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体。无著为本。无相者，于相而无相。无念者，于念而无念。无住者，人之本性。""念念之中，不思前境。""于诸法上念念不住，即无缚也。""此是以无住为本。"所谓无念，不是"百物不思，念尽除却"。若"百物不思"，亦是"法缚"。（《坛经》）神会云："声闻修空，住空，被空缚；修定，住定，被定缚；修静，住静，被静缚；修寂，住寂，被寂缚。"（《神会遗集语录》卷一）"百物不思"，即"修空，住空"之类也。无念是"于诸境上心不染"，"常离诸境"。（《坛经》）"于诸境上心不染"，即是"于诸法上念念不住"，此即是无住。此亦即是"于相而离相"，亦即是"无相"。所以《坛经》所谓"无念为宗，无相为体，无住为本"，实只是"无念"。"前念著境即烦恼，后念离境即菩提。"（《坛经》）此即是"善不受报""顿悟成佛"之义。

临济（义玄）云："如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，便茫茫地徇一切境转，被它万境回换，不得自由。你若歇得念念驰求心，便与祖佛不别。你欲识得祖佛么？只你面前听法的是。"（《古尊宿语录》卷四）又说："道流佛法无用功处。只是平常无事，屙屎

送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。”（同上）学者要自信得及，一切放下。不必于日用平常行事外，别有用功，别有修行。只于日用平常行事中，于相而无相，于念而无念。这就是不用功的用功，也就是无修之修。

临济又云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”人是能知底主体，境是所知底对象。禅宗传说：“明上座向六祖（慧能）求法。六祖云：‘汝其暂时敛欲念，善恶都莫思量。’明上座乃禀言。六祖云：‘不思善，不思恶，正当与么时，还我明上座父母未生时面目来。’明上座于言下忽然默契，便礼拜云‘如人饮水，冷暖自知。’”（六祖《坛经》）父母未生明上座时，并无明上座。无明上座之人，亦无对此人之境。令明上座还其父母未生时面目，就是令其人境俱夺。人境俱夺，与“无”同体，谓之默契。契者契合，言其与无契合为一，并不是仅知有“无”。

忽然默契，就是所谓顿悟，所谓“一念相应，便成正觉”。（《神会语录》）悟与普通所谓知识不同。普通所谓知识，有能知与所知的对立。悟无能悟与所悟的对立。因其无对象，可以说是无知。但悟亦并不是普通所谓无知。悟是非有知非无知，是所谓无知之知。

赵州（从谂）《语录》云：“师问南泉（普愿）：‘如何是道?’泉云：‘平常心是道。’师云：‘还可趣向不?’泉云：‘拟即乖。’师云：‘不拟争知是道?’泉云：‘道不属知不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚廓然，岂可强是非也。’”（《古尊宿语录》卷十三）舒州佛眼禅师（清远）云：“先师（法演）三十五，方落

发。便在成都。听习唯识百法。因闻说：菩萨人见道时，智与理冥，境与神会，不分能证所证。外道就难，不分能所证，却以何为证？时无能对者？不鸣钟鼓，返披袈裟。后来唐三藏至彼，救此义云：'智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知。'遂自思惟，冷暖则可矣，作么生是自知底事？无不深疑。因问师，不知自知之理如何。讲师不能对。后来浮渡山见圆鉴，看他升堂入室，所说者尽皆说着心下事。遂住一年，令看'如来有密语，迦叶不覆藏'之语。一日云：'子何不早来，吾年老矣，可往参白云端和尚。'先师到白云，一日上法堂，便大悟：'如来有密语，迦叶不覆藏'，果然果然。智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知，诚哉是言已。乃有投机颂云：'山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁。几度卖来还自买，为怜松竹引青风。'端和尚觑了点头。"（《古尊宿语录》卷三十二）理为智之对象，境为神之对象。智与神为能，理与境为所。"智与理冥，境与神会"即是知对象之能，与对象之所，冥合不分。不分而又自觉其是不分，此所谓"如人饮水，冷暖自知。"南泉云："道不属知不知。"普通所谓知识之知，有能知所知之分。知道之知不能有此等分别。故曰："知是妄觉。"道不属知。然人于悟中所得底能所不分，亦不是不自觉底。如其是不自觉底，则即是一个混沌，一个原始底无知，一个"顽空"。所以说："不知是无记。"道不属不知。

禅宗人常形容悟"如桶底子脱"。桶底子脱，则桶中所有之物，均一时脱出。得道底人于悟时，以前所有底各种问题，均一时解决。其解决并不是积极地解决，而是在

悟中，了解此等问题，本来都不是问题。所以悟后所得底道，为“不疑之道”。

悟之所得，并不是一种积极地知识，原来亦不是得到什么东西。舒州云：“如今明得了，向前明不得底，在什么处？所以道，向前迷底，便是即今悟底。即今悟底，便是向前迷底。”（《古尊宿语录》卷三十二）禅宗人常说：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山还是山，水还是水。“山前一片闲田地”，“几度卖来还自买”。田地本来就只是那一片田地，而且本来就是你的。除此外另找田地，谓之“骑驴觅驴”。既得驴之后，自以为真有所得，谓之“骑驴不肯下”。舒州云：“只有二种病，一是骑驴觅驴，一是骑驴不肯下。你道骑却驴了。更觅驴，可杀，是大病。山僧向你道，不要觅，灵利人当下识得。除却觅驴病，狂心遂息。既识得驴了，骑了不肯下，此一病最难医。山僧向你道，不要骑。你便是驴，尽山河大地是个驴，你作么生骑。你若骑，管取病不去。若不骑，十方世界廓落地。此二病一时去。心下无一事，名为道人，复有什么事？”（《古尊宿语录》卷三十二）

于悟前无道可修。于悟后亦无佛可成。黄檗《语录》云：“问：‘今正悟时，佛在何处？’师云：‘语默动静，一切声色，尽是佛事。何处觅佛？不可更头上安头，嘴上安嘴。”（《古尊宿语录》卷三）不但无佛可成，且亦无悟可得。“对迷说悟。本既无迷，悟亦不立。”（马祖语，见《古尊宿语录》卷一）此所谓“得无所得”。亦谓为“究竟无得”。

所以圣人的生活，无异于平常人的生活。禅宗人常

说："著衣吃饭，屙屎送尿。"平常人所做底，是此等平常底事。圣人所做底，亦是此等平常底事。《续传灯录》载灵隐慧远禅师与宋孝宗谈话。"师云：'昔时叶县省禅师有一法嗣，住汉州什邡方水禅院，曾作偈示众曰：'方水潭中鳖鼻蛇，拟心相向便揶揄。何人拔得蛇头出？'上曰：'更有一句。'师曰：'只有三句。'上曰：'如何只有三句？'师对：'意有所待'。后大隋元靖长老举前三句了，乃著语云：'方水潭中鳖鼻蛇。'"（《续传灯录》卷二十八）拔得蛇头出以后，还是方水潭中鳖鼻蛇。此所谓"究竟无得"。

禅宗的主要意思，说穿点破，实是明白简单。舒州云："先师只道，参禅唤作金屎法。未会一似金，会了一似屎。"（《古尊宿语录》卷三十二）此主要意思，若说穿点破，亦毫无奇特秘密。所以禅宗人常说："如来有密语，迦叶不覆藏。"云居（道膺）云："汝若不会，世尊密语。汝若会，迦叶不覆藏。"（《传灯录》卷十七）密语之所以是密，因众人不会也。佛果云："迦叶不覆藏，乃如来真密语也。当不覆藏即密，当密即不覆藏。"（《佛果禅师语录》卷十五）不覆藏底密，即所谓公开底秘密。

原来佛法中底宇宙论，心理学等，都可以说是"戏论之粪"（百丈语，见《古尊宿语录》卷二），亦可以说是"闲家具"（药山〔惟俨〕禅师语，见《传灯录》卷十四）。戏论之粪是需要"运出"底。闲家具是用不着底。把这些一扫而空之后，佛法所剩，就是这一点底公开底秘密。临济云："在黄檗先师处，三度问佛法大意，三度被打。后于大愚处大悟云：'元来黄檗佛法无多子'"（《古尊宿语录》

卷四）不只黄檗佛法无多子。佛法本无多子。《传灯录》卷十一，记临济此言，正作佛法无多子。

自迷而悟，谓之从凡入圣。入圣之后，圣人的生活，也无异于平常人的生活。“平常心是道”，圣人的心也是平常心。此之谓从圣入凡。从圣入凡谓之堕。堕亦可说是堕落，亦可说是超圣。（此皆曹山〔良价〕《语录》中语）超圣是所谓“百尺竿头，更进一步”。南泉云：“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二。《曹洞语录》引作“先过那边知有，却来这里行履”。）“直向那边会了”，是从凡入圣。“却来这里行履”，是从圣入凡。

因为圣人做平常人所做底事，是从圣入凡，所以他所做底事虽只是平常人所做底事，而其做此等事，又与平常人所做此等事不同。百丈（怀海）云：“未悟未解时名贪嗔，悟了唤作佛慧。故云：‘不异旧时人，只异旧时行履处。’”（《古尊宿语录》卷一）黄檗云：“但无一切心，即名无漏智。每日行住坐卧，一切言语，但莫著有为法，出言瞬目，尽同无漏。”（《古尊宿语录》卷二）庞居士偈云：“神通并妙用，担水及砍柴。”担水砍柴，平常人做之，只是担水砍柴；圣人做之，即是神通妙用。

因有此不同，所以圣人虽做平常人所做底事，而不受所谓生死轮回中底果报。黄檗《语录》云：“问：‘斩草伐木，掘地垦土，为有罪相否？’师云：‘不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空道，此人定言无罪。’‘禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，罪何处

安著?'"(《古尊宿语录》卷一)圣人虽做平常人所做底事，但不沾滞于此等事，不为此等事所累。黄檗云："但终日吃饭，未曾咬著一粒米。终日行，未曾踏着一片地。与么时，无人无我相等。终日不离一切事，不被诸境惑，方名自在人。"(《古尊宿语录》卷三)云门(文偃)亦说："终日说事，未尝挂著唇齿，未曾道著一字。终日著衣吃饭，未曾触著一粒米，挂著一缕丝。"(《古尊宿语录》卷十六)《洞山语录》云："师与密师伯过水次，乃问曰：'过水事作么生?'伯曰：'不湿脚。'师曰：'老老大大，作这个话。'伯曰：'尔作么生道?'师曰：'脚不湿。'"过水而脚不湿，谓做事而不沾滞于事，不为事所累。圣人就是这一种底自在人，禅宗亦称为自由人。

这是"无修之修"所得底成就。于修时，也是要念念不著于相，于相而无相；于成就时，也是念念不著于相，于相而无相。不过于修行时如此，是出于努力；于成就时如此，则是不用努力，自能如此。这不是说，因为修行底人，养成了一种习惯，所以不必努力，自能如此。而是因为修行底人于成就时，顿悟"同无"，所以不必努力，自能如此。

圣人的境界，就是所谓"人境俱不夺"底境界。在此等境界中，山还是山，水还是水，但人已不是旧日底，从凡入圣底人了。百丈所引："不异旧时人，只异旧时行履处。"严格地说应该说："只异旧时人，不异旧时行履处。"人是从圣入凡，所以虽有人有境，而仍若无人无境。"人境俱夺"，是从凡入圣的工夫。"人境俱不夺"，是从圣入凡的境界。

于上章我们说：玄学家所说：圣人亦应务应世，不过是说，圣人亦能应务应世。僧肇所谓："圣人居动用之域，而止无为之境。"不过是说："居动用之域"无碍于"止无为之境"。若此说，则圣人的玄远，与其应务应世，动用之域，与无为之境，仍是两行，不是一行。如照禅宗所说，则应务应世，对于圣人，就是妙道；"动用之域"，就是"无为之境"。如此说，则只有一行，没有两行。

禅宗更进一步，统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍须出家？何以"事父事君"不是妙道？这又须下一转语。宋明道学的使命，就在再下这一转语。

第九章　道　　学

张横渠的《西铭》，是道学家的一篇重要文章。《西铭》云："乾称父，坤称母。余兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。""尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼，圣其合德，贤其秀也。""知化则善述其事，穷神则善继其志。""富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存吾顺事，殁吾宁也。"（《正蒙·乾称》）当时及以后底道学家，都很推崇这篇文章。程明道说："《西铭》某得此意，只是须得他子厚有此笔力。他人无缘做得。孟子后未有人及此。得此文字，省多少言语。"（《二程遗书》卷二上）

横渠以"气"为万物的根本。气之全体，他称之为太和或道。他说："太和所谓道。中涵浮沉升降动静相感之性，是生细缊相荡胜负屈伸之始。"（《正蒙·太和》）气之中，涵有阴阳二性，气之涵有阴性者，是静底，是沉而下降底；气之涵有阳性者，是动底，是浮而上升底。气如是"升降飞扬，未尝止息"，"相荡"，"相感"，故有聚散。聚则为物，散复为气。"气之聚散于太虚，犹冰凝释于水"。（同上）

乾坤是天地的别名。人物俱生于天地间。天地可以说是人物的父母。《西铭》说："乾称父，坤称母。"人与物同以乾坤为父母。不过人与物有不同者，就是人于人的形体之外，还得有"天地之性"。我与天地万物，都是一气之聚，所以我与天地万物本是一体。所以说"天地之塞吾其体"。"天地之性"是天地的主宰。我的性就是我所得于"天地之性"者，所以说："天地之帅吾其性"。就我的七尺之躯说，我在天地之间，是非常渺小底；就我的形体及心性的本源说，我是与天地万物为一体底。了解至此，则知"民吾同胞，物吾与也"。横渠说："性者，万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。彼自蔽而不知顺吾理者，则亦未如之何矣。"（《正蒙·诚明》）不但性是万物之一源，非有我所得私。气亦是万物之一源，非有我所得私。

人之性发为知觉。"合性与知觉，有心之名。"（《正蒙·太和》）人有心所以能觉解，性与气都是万物之一源，圣人有此觉解，所以"立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成"。此即是所谓能尽心，能尽性。横渠说："大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以闻见梏其心。其视天下无一物非我。孟子谓尽心，则知性，知天，以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。"（《正蒙·大心》）

无外者是至大，是大全。天无外。"大其心"者"合天心"，故亦无外。合天心者，一举一动都是"赞天地之化育"。所以《西铭》说："尊高年所以长其长，慈孤弱

所以幼其幼。”篇中诸“其”字，都指天言。尊高年，慈孤弱，若只是长社会的长，幼社会的幼，则其事是道德底事，作此等事底行为，是道德行为。但社会的长，亦是天的长。社会的幼，亦是天的幼。合天心者本其觉解，以尊高年，慈孤弱，虽其事仍是尊高年，慈孤弱，但其行为的意义则是长天之长，幼天之幼。其行为的意义，是超道德底，科学上所谓研究自然，利用自然，在合天心者的觉解中，都是穷神知化的工作。穷神是穷天的神，知化是知天的化。天有神化，而人穷之知之。人继天的未继之功。合天心者做此等事，亦如子继其父之志，述其父之事。所以亦有事天的意义。合天心者本其觉解，做其在社会中所应该做底事。富贵亦可，贫贱亦可，寿亦可，夭亦可。一日生存，一日继续作其在社会中应做底事。一日死亡，即作永久底休息。此所谓“存吾顺事，殁吾宁也”。

此所说底是一种生活态度，亦是一种修养方法。此种修养方法，亦是所谓“集义”的方法。道学家的“圣功”都是用这一种方法。所以他们以为他们是直接孟子之传。合天心者，所做底事，虽仍是道德底事，但因他所做底事对于他底意义，是超道德底，所以他的境界亦是超道德底。他并不是拘于社会之内，但对于他并没有方内方外之分。高明与中庸的对立，如是统一起来。横渠《西铭》讲明了这个义理。这就是这篇的价值之所在。

程明道说：“《西铭》某得此意”。此意就是“万物一体”之意。明道的《识仁篇》亦说此意。他说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。”“此道与物无对，大不足以明之。

天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》（即《西铭》）意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？”（《遗书》卷二上）此所谓仁，是道学家所谓“万物一体之仁”。明道云：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自与己不相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”（《遗书》卷二上）于上第四章中，我们说：用道家的去知的方法，所得到底浑然底一，是知识上底浑然底一；用儒家底集义的方法，所得到底浑然底一，是情感上底浑然底一。明道所谓“浑然与物同体”之仁，正是情感上底浑然底一。仁者在情感上与万物浑然一体。此一体是包括一切底。此一体是一个大全。不过此大全不只是一个形式底全，在实际上，大全中的一切，在其生意上，是彼此息息相通底。明道说：“天地之大德曰生。”“万物之生意最可观。斯所谓仁也。仁与天地一物也，而人特自小之，何哉？”（《遗书》卷十一）万物的生意就是天地的仁。在情感上“浑然与万物同体”，就是仁者的仁，仁者的仁，与天地同其广大，所以说：“仁与天地，一物也。”

仁与天地同其广大，所以说：“此道与物无对，大不足以名之。”就实际上说，任何事物，皆在天地的一团生意中，皆在天地的仁中，但不是任何事物皆觉解其是如此。大部分底人亦不觉解其是如此。此所谓“物自小之”。圣人在天地一团生意中，而又觉解其真是如此。此所谓“反

身而诚”。反者如所谓“回光返照”，是人的觉解的自反。自反而真觉解“万物皆备于我”，是所谓反身而诚。若反身未诚，则仍有人我之分。我是我，天地是天地，“以己合彼”，终未能与之相合，此所谓“终未有之”。“识得此理”，即《新原人》所谓知天。又以实心实意，时时注意此理，即所谓“以诚敬存之”。如此久之，则可得到“浑然与物同体”的经验，是即《新原人》所谓同天。孟子养浩然之气的方法是集义。集义是孟子所谓“必有事焉”。时时集义，不可间断。此所谓无忘。集义既久，浩然之气，自然而生。不可求速效，助之长。此所谓无助。“必有事焉，勿忘无助”，是集义的方法。明道于此说：“以诚敬存之而已，更有何事?”“以诚敬存之”，是“必有事焉”，是“勿忘”。“更有何事”，是“勿助”。

真正底仁者，就是圣人。圣人与天地万物为一体，所以天地万物，对于他不是外，他亦不是内。他与天地万物，不是“二物有对”，所以中间没有内外之分。他于应物处世，亦无所谓内外之分。明道答张横渠书云：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己为随物于外，则当其在外时，何者为在内?是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉?夫天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”“人之情各有所蔽，故不能适道。大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹；用智则不能以明觉为自然。与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则

定，定则明，明则尚何应物之为累哉?”(《明道文集》卷三)明道的这一封信，后人称为《定性书》，此书中所说底意思，有许多与禅宗相同。将禅宗的意思，推至其逻辑底结论，即有明道《定性书》的意思。

道学家所谓动静的对立，就是我们于上数章中所说入世出世，“游于方之内”及“游于方之外”的对立。出世底人，“游于方之外”，离俗玄远，是主于静。入世底人，“游于方之内”，应付世事，是主于动。老庄及原来底佛家，都是主于静。早期的道学家，亦注重静。周濂溪说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”(《太极图说》)后来道学家，说境界，则不说静，而说定；说方法，则不说静而说敬。这是一个很大底改变。静是与动对立底。定与敬不是动的对立，而是静与动的统一。就境界说，“动亦定，静亦定”。就方法说，动亦敬，静亦敬。

圣人动亦定，静亦定，对于他无所谓内外之分。因为他已“浑然与物同体”。“万物皆备于我”，“天地之用，皆我之用”，故对于他无所谓“外物”。主静者以世间底事为“外物”，视之为一种引诱，可以扰乱他的静者。但对于圣人，即无所谓外物，故亦不“有意于绝外诱”。他的心与天地同其广大，亦与天地同其无私。其心是如“鉴空衡平”。有事来则顺心的明觉的自然反应以应之。此所谓“廓然而大公，物来而顺应”。

圣人不自私亦不用智。这就是玄学家及禅宗所谓无心。玄学家及禅宗都说圣人无心。道学家说：天地无心，圣人有心。明道说：“天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万物而无情。”伊川说：“天地无心

而成化。圣人有心而无为。”不过玄学家及禅宗所谓圣人无心，亦是说圣人有心而无所沾滞系著。其意亦是如明道所说，“圣人之常，以其情顺万物而无情”；如伊川所说，“圣人有心而无为”。《定性书》说：“自私则不能以有为为应迹。用智则不能以明觉为自然。”圣人廓然大公，物来顺应，应物以无心，这就是“以有为为应迹”，“以明觉为自然”。应顺物于明觉之自然，就是于念而无念；“以有为为应迹”，就是于相而无相。如此则有为即是无为。

说至此，可见明道《定性书》的意思，有许多与禅宗的意思相同。不过禅宗仍要出家出世，这就是他有“恶外物之心”，而“求照无物之地”。他们还不能“内外两忘”。他们有了一个意思，但还没有把那个意思，推到它的逻辑底结论。他们还不十分彻底。若真正内外两忘底人，则世间底事，与出世间事，对于他并无分别。不仅担水砍柴是妙道，即事父事君亦是妙道。就他的境界说，他是廓然大公，如“天地心普万物而无心”。就他的行为说，他是物来顺应，对于物无所选择，无可无不可。高明与中庸的对立，如此即统一起来。

伊川与明道，旧日称为二程，旧日并以为二程的思想，是相同底。其实明道近于道家与禅宗，是道学中底心学一派的鼻祖。伊川是注重于《易传》所说的“道”，他重新阐发了理世界，为道学中底理学一派的领袖。

伊川云：“天下物皆可以理照，有物必有则。一物须有一理。”（《遗书》卷十八）严格地说，他应该说，有一类物，须有一理。他的意思也是如此。在中国语言中，言物之多，则称为万物或百物；言理之多，亦曰万理或百理。

伊川说："若论道则万理具备。"(《遗书》卷十五）又说："天理云者，万理具备，元无少欠。"(《遗书》卷十八）万理都是本来有底，它们不会先无后有，亦不会先有后无。伊川云："天理云者，这一个道理，更有甚穷已。不为尧存，不为桀亡。""这上头更怎生说得存亡加减。是它元无少欠，百理具备。"(《遗书》卷二上）又说："此个亦不少，亦不剩，只是人看它不见。"(《遗书》卷二上）"人看它不见"，言其是超乎形象底。

理是不变底。伊川说："理在天下，只是一个理，放诸四海而准。须是质诸天地，考诸三王，不易之理。"(《遗书》卷二上）理亦是不动底。伊川又说："天理具备，元无少欠。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动得?"(《遗书》卷二上）。

实际底事物，是理的实例。理是本来如此底，人知之与否，对于其有，不发生影响。一理在实际上有实例与否，对于其有，亦不发生影响。伊川说："百理具在平铺放著。几时道尧尽君道，添得些君道多。舜尽子道，添得些子道多，元来依旧。"(《遗书》卷二上）尧尽君道，为君道之理，立一实例。舜尽子道，为子道之理，立一实例。但君道之理，并不因有实例而有所增，亦不因无实例而有所减，它是"元来依旧"。此所谓："不为尧存，不为桀亡。"

理世界中，"万理具备"。虽"看它不见"但它是不增不减，"元来依旧"。理世界是所谓"冲漠无朕，万象森然"。"冲漠无朕"，言其是超乎形象。"万象森然"，言"百理具在平铺放著"。

《易·系辞》说："形而上者谓之道，形而下者谓之

器。”照伊川的解释，理是形而上者，事物是形而下者。形而上者是本来如此底，不会先无后有，亦不会先有后无。这就是说，它是无生灭底，或可以说，它是无所谓生灭底。形而下者则是有生有灭底。其生由于气之聚，其灭由于气之散。形而下底事物之存在，以理为其形式，以气为其原质。用亚力士多德的话说，理是事物存在的式因；气是事物存在的质因。

理学的系统，至朱子始完全建立。形上形下，朱子分别更清。朱子说："形而上者，无形无影，是此理。形而下者，有情有状，是此器。"(《语类》九十五) 在形上方面，必先有某理，然后在形下方面，始能有某种事物。朱子说："做出那事，便是这里有那理。凡天地生出那物，便是那里有那理。"(《语类》卷一百一) 又说："阶砖便有阶砖之理。竹椅便有竹椅之理。"(《语类》卷四) 有某理然后可有某种事物。有某种事物必有某理。但有某理，不必即有某种事物。朱子说："若在理上看，则虽未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。"(《答刘叔文》，《文集》卷四十六)

一类事物的理，是一类事物的最完全底形式，亦是一类事物的最高底标准。标准亦称为极。《语录》云："事物皆有个极，是道理极至。蒋元进曰：'如君之仁，臣之敬，便是极。'先生曰：'此是一事一物之极。总天地万物之理，便是太极。'"(《语类》九十四) 太极是万理的总和，亦就是天地万物的最高标准。

太极是本来如此底。朱子云："要之理之一字，不可以有无论。未有天地之时，便已如此了也。"(《答杨志仁》，

《文集》卷五十八）我们亦不能问：太极在什么地方。朱子说："太极无方所，无形体，无地位，可顿放。"（《语类》九十四）太极亦无动静。"太极理也，理如何动静？有形则有动静。太极无形，不可以动静言。"（郑子上问语，朱子以为然。见《文集》卷五十六）太极亦不能造作。朱子云："若理则只是个洁静空阔底世界，无形迹，它却不会造作。"（《语类》卷一）

这是一个超乎形象底世界，"人看它不见"，但它却不是空底。朱子常称理为"实理"，言其确是有底，其有是无妄底。朱子说："太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。若是空时，如释氏说性相似。"又曰："释氏只见得皮壳，里面许多道理，他却不见，他皆以君臣父子为幻妄。"（《语类》卷九十四）又说："释氏说空，不是便不是。但空里面须有道理始得。若只说道，我是个空，而不知有个实底道理，却做甚用？譬如一渊清水，清冷澈底，看来一如无水相似。他便道此渊只是空底，不曾将手去探，是冷是温，不知道有水在那里面。释氏之见正如此。"（《语类》卷一二六）

道家、佛家均未说及理世界。他们说到超乎形象底，但其所说超乎形象底，均是不可言说，不可思议底。所以他们只能说无，只能说空。理是超乎形象底，但却是可言说，可思议底。严格底说，只有理才是可言说，可思议底。理才真正是言说思议底对象。严格底说：具体底事物，亦是不可言说，不可思议底。它只是可感觉底。理真正是有名。具体底事物，亦不是有名，它是可以有名。它是个"这"，不过"这"是可以有名底。我们可以说：有不可

感觉，亦不可思议底。这是无名。有只可思议，不可感觉底。这是有名。有不可思议，只可感觉底。这是可以有名。

理世界的重新发现，使人得一个超乎形象底，洁净空阔底世界。它是不增不减，不生不灭，无动无静。有某种实际底事物，必有某理。但有某理，不一定有某种实际底事物。人“见”此世界，方知其以前所见，拘于形象之内者，是如所谓井蛙之见。这个新“见”，可以“开拓万古之心胸”。这是一个精神的极大底解放。

理不会造作，无动无静。其能动而“会造作”者是气。气是形下世界所以能构成底原质。朱子说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《答黄道夫》，《文集》卷五十八）又说：“疑此气，是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。”（《语类》卷一）在理学的系统中，气的地位有似于在道家系统中底道。不过在此方面，程朱是横渠的继续，其所谓气，有似于横渠所谓气。横渠所谓气，如“野马尘埃”，（《正蒙·太和》）亦是一种物。朱子所谓气，虽未明说是如“野马尘埃”，但也有清浊正偏可说，所以仍是一种物，是可以有名，不是无名。他不是超乎形象底。在横渠及程朱的系统中，气之观念，不是一个形象底观念，是一个积极底观念。

气凝聚为某物，此某物必是某种物，必是禀受某理。其所禀受底某理，即是其性。所以说：“人物之生，必禀

此理，然后有性。”某形则是气所凝聚。所以说：“必禀此气，然后有形。”

人禀受有知觉灵明之性，有仁义礼智之性，所以人能有知觉灵明，有恻隐、善恶、是非、辞让之情。知觉灵明之性，仁义礼智之性是未发。实际底知觉灵明，及恻隐、善恶、是非、辞让之情，是已发。未发谓之性，已发谓之情。所谓心包括已发未发。此所谓“心统性情”。

人的心中，不仅有上述诸理，而且有万理的全体。这就是说，人的心中，有整个底太极。不仅人如此，每一物皆如此。朱子说：“人人有一太极，物物有一太极。”（《语类》九十四）又说：“统体是一太极。然又一物物各具一太极。”（《语类》九十四）或问朱子：“如此，则是太极有分裂乎？”朱子说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已。及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（《语类》九十四）

虽人人有一太极，物物有一太极，然因其所禀之气，有清浊偏正之不同，所以或知之，或不知之。人以外底物，所禀底气，是较浊而偏底，所以人以外底物，完全不知有理有太极。人所禀之气，较清而正，所以人可以知其禀受有理有太极。不过虽可以知，但仍须用一番工夫，然后能知。照朱子的说法，此工夫即是《大学》所说“格物致知”的工夫。

朱子《大学章句》格物章补传云：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫

不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”朱子此说，正如柏拉图的“回忆说”。照柏拉图的说法，人的灵魂，对于所有的“观念”，本已有完全底知识。但因为肉体所拘，所以灵魂不记忆其本有底知识。哲学家或诗人，以灵感或其研究算学或科学底工夫，能使其灵魂上升，离肉体之拘，而回复其原有底知识。在此时，哲学家或诗人，如出了洞穴而重见天日。他在洞穴中，所见者不过是些事物的影象，及灯火的光。既出洞穴，他始能见真实底事物，及日月的光明。这是柏拉图于《理想国》中所设底比喻，以比喻一种境界。这种境界，是朱子所谓“一旦豁然贯通”，“众物之表里精粗无不到”，“吾心之全体大用无不明”的境界，有此等境界底人，朱子谓之圣人，柏拉图谓之哲学家或诗人。

有这种境界底人做底事，也就是君臣父子，人伦日用之事。不过这些事对于他都不只是事，而是永恒底理的实例。他的境界极高，而所做底仍就是一般人所做底事。高明与中庸的对立，亦如是统一起来。

继明道之后，心学的领袖是陆象山。象山可以说是直接为禅宗下转语者。象山的哲学及修养的方法，是禅宗的方法，至少可以说是，最近乎禅宗的方法底方法。

若用禅宗的方法，则见程朱理学一派，所求太多，所说亦太多。这就是象山所谓“支离”。象山幼时闻人诵伊川语，“自觉若伤我者”。“尝谓人曰：‘伊川之言，奚为与孔子孟子不类。’”“他日读古书，至宇宙二字，解者曰：‘四方上下曰宇。往古来今曰宙。’忽大省曰：‘宇

宙内事，乃己分内事。己分内事，乃宇宙事。’又尝曰：‘宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。’”（《全集》卷三十三）他的“大省”，就是禅宗所谓悟。有了此悟，以后只须自信得及，一切放下。明道《识仁篇》说：“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。”亦有此意。

学者须先有此悟。这就是所谓“先立乎其大者”。象山云：“近有议吾者云：‘除了先立乎其大者一句，全无伎俩。’吾闻之曰：‘诚然。’”（《全集》卷三十四）先立乎其大者以后，可以自信得及。自信者，自信“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非是理。”（《全集》卷三十四）于此点自信得及，则知“道遍满天下，无些子空阙。四端万善，皆天之所予，不劳人妆点，但是人自有病，与他相隔了。”（《全集》卷十五）知不劳妆点则即无须妆点。知有病则只须去病。此谓一切放下。

象山云：“此理在宇宙间，何尝有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阴地在个陷阱中，更不知所谓高远底。要决裂破陷阱，窥测破罗网。”又说：“激厉奋迅，决破罗网，焚烧荆棘，荡夷污泽。”又说：“彘鸡终日营营，无超然之意。须是一刀二断。营营地讨个甚么？”这很有临济“逢著就杀”的意思。这也就是所谓“一切放下”。

象山自以为他的方法是减，朱子的方法是添。《语录》云：“因说定夫旧习未易消。若一处消了，百处皆可消。予谓晦庵诸事为他消不得，先生曰：‘不可将此相比。他是添。’”（《全集》卷三十五）又说：“圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝，出则弟’，是分明说与你，入便孝，出便弟。何须得传注！学者疲精神于此，是以担子越重。

到某这里，只是与他减担。”（《全集》三十五）

减的方法也是一切放下的方法。一切放下之后，只有我的一个心，我一个“人”。象山云：“仰首攀北斗，翻身依北辰。举头天外望，无我这般人。”此所谓我一个“人”正是“这般人”。这般人是所谓大人，大丈夫。象山云：“大世界不享，却要占个小蹊小径子。大人不做，却要为小儿态。可惜。”至此境界，不仅所谓传注的担子不必要，即六经也不必要。此所谓“学苟知本，六经皆我注脚。”（《全集》卷三十四）

自信得及，一切放下。四端万善，皆吾性中所固有，只需顺之而行。象山云：“人精神在外，至死也劳攘。须收拾作主宰。收得精神在内。当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你？谁瞒得你？见得端的后，常涵养，是甚次第！”所谓收拾精神，就是注意于自己。这是所谓“反身”。亦是禅宗所谓“回光返照”。普通人都只注意于外界事物。此所谓“精神在外，至死也劳攘”。收拾精神，回光返照，能悟到宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。则所谓外物，又不是外。即应付外物，亦不是劳攘。其所以不是劳攘，因其心已是“廓然而大公”，其应事亦是“物来而顺应”也。象山云：“凡事莫如此滞滞泥泥。某平生于此有长，都不去著他事。凡事累自家一毫不得。每理会一事时，血脉骨髓，都在自家手中。然我此中都似个闲闲散散，全不理会事底人，不陷事中。”此正是禅宗所谓：“终日吃饭，未曾咬著一粒米。终日穿衣，未曾挂著一缕丝。”

由上所说，我们可见，象山的哲学及修养方法，是最近于禅宗底。说他的哲学及修养方法是“易简”，是“直捷”，

是不错底。程朱一派，说象山是近禅，也是不错底。不过象山自己不承认他是近禅，这也是不错底。因为他是说：事父事君，也是人的性分内事，也是妙道。他下了这个转语，他所讲底，便是道学，不是禅宗。

心学的最后底大师是王阳明。阳明的哲学及修养方法，也是注重在自信得及，一切放下。自信得及是自信自己有知善知恶的良知。一切放下，是不拟议计较，只顺良知而行。阳明的《大学问》解释大学的三纲领云："大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。""是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。""明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。""至善者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发现，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。"（《王文成公全书》卷二十六）人的良知，就是人的明德之发现。顺良知

的命令而行，就是致良知。对于良知如有拟议增损，就是私意小智。私意小智就是明道《定性书》所谓自私用智。

良知是人的明德的发现。可以致良知乃所以回复人的明德的本体，人的“天地万物一体之仁”。阳明云：“人心是天渊，无所不赅。原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。”“如此念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”（《全书》卷二）象山说：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。”致良知就是所以去此限隔。

致良知就是明明德。明德是“天地万物一体之仁”，所以明明德就在于实行仁。所以说：“明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”致良知也就是致良知于行事。顺良知的命令行事，然后良知之知，方为完成。这就是阳明所谓“知行合一”。《传习录》云：“爱曰：‘如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。’先生曰：‘此已被私欲隔断，不是知行本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁的便罢。’”“某尝说：知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。’”（《全书》卷一）人的心之本体，在其不为私欲所蔽之时，知行只是一事。如人“乍见孺子将入于井，有怵惕恻隐之心”。顺此心之自然发展，则必奔走往救之。此奔走往救之行，只是怵惕恻隐之心之自然发展，不是另一事。此所谓“知是行之始，行是知之成”。此时若有转念，或因畏难而不往，或因恶其父母而不往，

则有知而无行，这都是由于自私用智，非知行本体如此。又如人知当孝父，顺此知之自然发展，则必实行孝之事。其有不能行孝之事，则亦是其心为私欲所蔽。其心为私欲所蔽，则有良知而不能致之，其良知之知亦即不能完成。致良知就是去其私欲之蔽，以回复知行的本体，也就是回复明德的本体。

王阳明《传习录》云："先生尝言，佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相，请问。曰：'佛怕父子累，却逃了父子。怕君臣累，却逃了君臣。怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣父子夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子。还他以仁。有个君臣，还他以义。有个夫妇，还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相？'"这就是把禅宗的理论推至其逻辑底结论。禅宗说：于相而无相，于念而无念。如果如此，则何不于父子君臣夫妇之相，亦于相而无相；于事父事君之念？亦于念而无念，这是禅宗的一间未达之处，亦是其不彻底处。心学就在这些处批评禅宗，也就在这些处接著禅宗。

良知是知，致良知是行，一心一意专注于致良知，即是用敬。真觉解良知是万物一体底明德的发现，而又一心一意专注于在行事上致良知，如此则高明与中庸的对立，即统一起来。阳明的形上学，不如明道象山的空灵。用禅宗的话说，他的形上学是有点"拖泥带水"。用我们的话说，他的形上学对于实际，太多肯定。不过致良知三字，把心学的修养方法，说得更确切，更清楚。

照以上所说，道学已把所谓高明，中庸，内外，本末，精粗等对立，统一起来。明道说："居处恭，执事敬，与

人忠。此是彻上彻下语。圣人元无二语。”(《遗书》卷二上)伊川说:“后人便将性命别作一般事说了。性命孝悌,只是一统底事。至如洒扫应对,与尽性至命,亦是一统底事。无有本末,无有精粗。”“然今时非无孝悌之人,而不能尽性至命者,由之而不知也。”(《遗书》卷十八)圣人所做底事,就是这些事。虽就是这些事,但这些事圣人做之,都成妙道。此所谓“迷则为凡”,“悟则为圣”。彻上彻下,都是一统底事,是一行不是两行。事父事君,亦是妙道,这是把禅宗所一间未达者,也为之戳穿点破。这可以说是“百尺竿头,更进一步”了。

所以用道学家的方法而成为圣人底人,“即其所居之位,乐其日用之常”,“而其胸次悠然,直与天地万物,上下同流”。(《论语》曾点言志章朱子注)程明道诗云:“年来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此自豪雄。”(《明道文集》卷一)这就是道学家所谓孔颜乐处,也就是在天地境界底人的乐处。

第十章 新 统

宋明道学，没有直接受过名家的洗礼，所以他们所讲底，不免著于形象。于第六章中，我们说：阴阳家的宗教与科学，与道家混合，成为道教。早期的道学的宇宙论，出于道教。周濂溪的太极图，邵康节的先天易，出于道教是很显然底。张横渠的关于气底说法，似亦是起源于道教。他的《西铭》说“乾称父，坤称母”，免不了有一点图画式底思想。他所说底气，更是在形象之内底。他对于他所谓气的说法，都是对于实际底肯定。

程朱所说底气，虽比横渠所说底气，比较不著形象，然仍是在形象之内底。他们所谓理，应该是抽象底，但他们对于抽象，似乎尚没有完全底了解。例如朱子说：“阴阳五行之不失其序，便是理。”这是以秩序为理，秩序虽亦可称为理，但抽象底理并不是具体事物间底秩序，而是秩序之所以为秩序者，或某种秩序之所以为某种秩序者。

有人说：“朱子道，陆子禅。”这话是有根据底。道学中底理学一派，受道教底影响多。心学一派，受禅宗的影响多。心学虽受禅宗的影响，但他们亦只讲到禅宗的“是心是佛”，没有讲到禅宗的“非心非佛”。这就是说，他

们所讲底，还有一点著于形象。阳明尤其是如此。

由此我们可以说，宋明道学家的哲学，尚有禅宗所谓“拖泥带水”的毛病。因此，由他们的哲学所得到底人生，尚不能完全地“经虚涉旷”。他们已统一了高明与中庸的对立。但他们所统一底高明，尚不是极高明。

清朝人很似汉朝人，他们也不喜作抽象底思想，也只想而不思。他们喜欢“汉学”，并不是偶然底。中国哲学的精神的进展，在汉朝受了一次逆转，在清朝又受了一次逆转。清朝人的思想，限于对道学作批评，或修正。他们的修正，都是使道学更不近于高明。他们的批评，是说道学过于玄虚。我们对于道学底批评，则是说它还不够玄虚。

中国哲学的精神的进展，在汉朝受了逆转，经过了三四百年，到玄学始入了正路。中国哲学的精神的进展，在清朝又受了逆转，又经过了二三百年，到现在始又入了正路。我们于本章以我们的新理学为例，以说明中国哲学的精神的最近底进展。

在西洋，近五十年来，逻辑学有极大底进步。但西洋的哲学家，很少能利用新逻辑学的进步，以建立新底形上学。而很有些逻辑学家利用新逻辑学的进步，以拟推翻形上学。他们以为他们已将形上学推翻了，实则他们所推翻底，是西洋的旧形上学，而不是形上学。形上学是不能推翻底。不过经过他们的批评以后，将来底新底形上学，必与西洋的旧形上学，不大相同。它须是“不著实际”底，它所讲底须是不著形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实

是没有积极地说什么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底“废话”，怎样能构成形上学。在中国哲学史中，先秦的道家，魏晋的玄学，唐代的禅宗，恰好造成了这一种传统。新理学就是受这种传统的启示，利用现代新逻辑学对于形上学底批评，以成立一个完全“不著实际”底形上学。

但新理学又是“接著”宋明道学中底理学讲底。所以于它的应用方面，它同于儒家的“道中庸”。它说理有同于名家所谓“指”。它为中国哲学中所谓有名，找到了适当底地位。它说气有似于道家所谓道。它为中国哲学中所谓无名，找到了适当底地位。它说了些虽说而没有积极地说什么底“废话”，有似于道家，玄学以及禅宗。所以它于“极高明”方面，超过先秦儒家及宋明道学。它是接著中国哲学的各方面的最好底传统，而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评，以成立底形上学。它不著实际，可以说是“空”底。但其空只是其形上学的内容空，并不是其形上学以为人生或世界是空底。所以其空又与道家，玄学，禅宗的“空”不同。它虽是“接著”宋明道学中底理学讲底，但它是一个全新底形上学。至少说，它为讲形上学底人，开了一个全新底路。

在新理学的形上学的系统中。有四个主要底观念，就是理，气，道体，及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中，有四组主要底命题。这四组主要底命题，都是形式命题。四个形式底观念，就是

从四组形式底命题推出来底。

在新理学的形上学的系统中，第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说："有物必有则。"

凡事物都是可以说它是甚么底。例如山是山，水是水。山可以说它是山，水可以说它是水。既是甚么，则即属于甚么类。例如山属于山类。水属于水类。形上学不能说，实际中有些甚么类。但可以说，凡事物都必属于某些类。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以为水。这是对于山水的形式底解释。山之所以为山或水之所以为水，不是这座山或这条水所独有。因为别底山亦有山之所以为山，别底水亦有水之所以为水。别底山与这座山不同，但均有山之所以为山。别底水与这条水不同，但均有水之所以为水。一切山所共有之山之所以为山，或一切水所共有之水之所以为水，新理学中称之为山之理或水之理。有山则有山之理。有水则有水之理。有某种事物，则有某种事物之理。某种事物之理是有名，某种事物是可以有名。

有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者。这就是说："有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。"在此命题中，其所涵蕴者所说，不能多于其涵蕴者所说。在此命题中，"有某种事物"是涵蕴者。"有某种事物之所以为某种事物者"是所涵蕴者。所以在此命题中

"有某种事物之所以为某种事物者"之有，其意义不能多于"有某种事物"之有。有某种事物之有，新理学谓之实际底有，是于时空中存在者。"有某种事物之所以为某种事物者"之有，新理学谓之真际底有，是虽不存在于时空而又不能说是无者。前者之有，是现代西洋哲学所谓存在。后者之有，是现代西洋哲学所谓潜存。

"有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。"从此命题，我们又可推出两命题。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，在逻辑上先某种事物而有。

例如："有山涵蕴山之所以为山者。"在此命题中，如"有山"是真底，则"有山之所以为山者"亦是真底。但如"有山之所以为山者"是真底，则"有山"不必是真底。这就是说，如有山，则必有山之所以为山者，但有山之所以为山者，不必有山。如有山之所以为山者不必有山，则山之所以为山者，可以无山而有。

又例如："有山涵蕴有山之所以为山者。"照此命题所说，如有山，必先有山之所以为山者。此犹如"甲是人涵蕴甲是动物，"则甲如是人，必先是动物。此所谓先，是就逻辑上说，并不是就时间上，或实际上说。山之所以为山者，本来并不在时间，本来不是实际底。

就知识方面说：若无某种事物，我们不能知有某种事物之所以为某种事物者。但就逻辑方面说：无某种事物之所以为某种事物者，不能有某种事物。我们可以从无某理推知无某种事物，不能从无某种事物推知无某理。因此我们可以说：理可以多于实际事物的种类。假如我们可以

说：理是有数目底，则理的数目可以大于实际的事物的种类的数目。

总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界。理世界在逻辑上先于实际底世界。“冲漠无朕，万象森然”，如用图画式言语说，我们可以说，其中底花样可以多于实际底世界。于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一“洁净空阔底世界”。（朱子语）

在新理学的形上学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说，有理必有气。

第一组主要命题，是就某种事物著思。此一组主要命题，是就一个一个底事物著思。就某种事物著思，有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。但有某种事物之所以为某种事物者，不必有某种事物。我们不能从理推到事实，更不能从理推出事实。即存在的理，我们也不能从其中推出存在。存在的理，是存在之所以为存在者。有存在之所以为存在者，不必即有存在。但一个一个底事物是存在底。我们从一个一个底事物著思，对于一个一个事物的存在，作形式底解释。即得如上述诸命题。能存在底事物，都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者，新理学中谓之气。实际底事物，都是某种事物。这就是说，实际底事物，都实现某理。理不能自实现。必有存在底事物，理方能实现。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以说：有理必有气。我们借用这一句话所要说底意思是，有实现底理必有实现理底气。

所谓气，有相对底意义，有绝对底意义。就其相对底意义说，气亦可是一种事物。例如我们问：甚么是一个人之所有以能存在者？或可说：他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一个人的血肉筋骨，可以说是一个人的气。此所谓气是就其相对底意义说。血肉筋骨，还是一种事物。一个人的血肉筋骨，必仍有其所有以能存在者。或可说：某种有机底原质，是一个人的血肉筋骨所有以能存在者。某种有机底原质，还是一种事物。一个人的血肉筋骨所有的某种有机底原质，必仍有其所有以能存在者。如此推问，以至于一不能说什么者。此不能说是什么者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，则只是一可能底存在。因为它只是一可能底存在，所以我们不能问：什么是它所有以能存在者。这就是新理学中所谓真元之气。气曰真元，就是表示，此所谓气，是就其绝对意义说。我们说气，都是就其绝对底意义说。

我们不能说气是什么。其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是什么，即须说：存在底事物是此种什么所构成者。如此说，即是对于实际，有所肯定。此种什么，即在形象之内底。就第二点说，我们若说气是什么，则所谓气，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。气并不是什么。所以气是无名，亦称为无极。

在新理学的形上学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话

说："无极而太极。"又曰："乾道变化，各正性命。"

这一组命题，都是从对于实际底事物，作形式底解释得来者。所以我们可以断定其为实际底事物所不可逃。存在是一流行。因为存在是一动，是一建立。动必继续动，然后才不致于不动。存在必继续存在，然后才不致于不存在。继续就是流行。事实上没有仅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某种事物，或某某种事物。是某种事物或某某种事物，即是实现某理或某某理。实现某理或某某理者是气。气实现某理或某某理，即成为属于某种或某某种底某事物。没有不存在底事物。亦没有存在而不是事物者，亦没有是事物而不是某种事物者。所以凡事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。

实际就是事物的全体。太极就是理的全体。所以实际的存在就是无极实现太极的流行。总一切底流行谓之道体。道体就是无极而太极的程序。

一切流行涵蕴动。因为流行就是动。就逻辑方面说，于实现其余底理之先，气必实现动之理；气必先实现动之理，然后方能有流行。但就事实方面说，只是流行底流行，事实上是没有底。事实上，所有底流行，总是实现某种事物的理的流行。犹之实际上所有底动物，都是某种动物。无论是何种动物，都涵蕴是动物。就逻辑方面说，一个某种动物，必先是动物，然后方能是某种动物。但就事实方面说，不是任何种动物，而只是动物底动物，事实上是没有底。只是动物底动物，虽为事实上所没有，而却为任何种动物所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何种动物。在图

画式底思想中，所谓先后，都是时间底先后，如此看，则先于任何种动物底动物，即是动物之祖。但上所谓先后，不是时间底。所谓动物，不是动物之祖，而只是“动物”。事实上虽没有只是流行底流行，但只是流行底流行却为任何流行所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何流行。它是第一动者。在图画式底思想中“第一动者”创造一切，就是所谓上帝。但它不是上帝，亦不是创造者，只是一切流行所涵蕴底动。此动既已是动，则是气已实现动之理。在《新理学》中，我们称之为“气之动者”。后来又说：“气之动者”可称为乾元。（《新理学答问》）可称为乾元者，言其有似于图画式底思想中，所谓创造者。我们所谓乾元，可以说是气的纯活动。所谓纯活动者，言其只实现动之理，而尚未实现别底理。我们说“尚未”，只是就逻辑说，不是就实际或时间说。说有乾元，亦只是对于实际，作形式底解释，不是作积极底解释。所以说有乾元，对于实际并无所肯定。说有上帝或创造者，则对于实际有所肯定。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”

大全就是一切底有的别名，所以说大全是一切底有，是一重复叙述底命题。一切事物均属于大全。但属于大全者不仅只一切事物。形上学的工作，是对于一切事实作形式底解释。既作此等解释，乃有理世界的发现。形上学的对象，就是一切。于其工作开始之时，形上学见所谓一切，是实际中底一切。于其工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是实际中底一切，而是真际中底一切（真际包

括实际）。有有实际底有者。有只有真际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有，故谓之全，此全非一部分底全，非如所谓全中国全人类之全，所以谓之大全。

大全亦称宇宙。此所谓宇宙，并不是物理学或天文学中所谓宇宙。物理学或天文学中所谓宇宙，是物质底宇宙。物质底宇宙，亦可以说是全，但只是部分底全，不是大全。此谓宇宙不是物质底宇宙，是大全。

大全亦可名为一。中国先秦哲学家，佛家，及西洋哲学家，亦常说一。为表示其所说底一，不是普通所谓一，先秦哲学家说太一或大一。佛家常说妙一。西洋哲学家常将其所谓一的第一字母作大写。新理学亦借用佛家的话说："一即一切，一切即一。"

我们虽借用佛家的话，说我们的意思，但我们的意思与佛家不同。新理学虽说：一即一切，一切即一，但并不肯定，一切事物之间，有内部底关联或内在底关系。新理学所谓一，只肯定一形式底统一。一只是一切的总名。所以虽说"一即一切，一切即一"，但对于实际并无所肯定。

以上四组命题，都是分析命题，亦可说是形式命题。此四组形式命题，予人以四个形式底观念，即理之观念，气之观念，道体之观念，大全之观念。新理学以为，真正底形上学底任务，就在于提出这几个观念并说明这几个观念。

理及气是人对于事物作理智底分析，所得底观念。道体及大全是人对于事物作理智底总括，所得底观念。于上文第五章中，我们说：《易传》所谓道，是我们所谓理的不清楚底观念；道家所谓道，是我们所谓气的不清楚底观

念。我们说它们是不清楚底，因为《易传》所谓道的观念，及道家所谓道的观念，都还是可以再分析底。《易传》所谓道，及道家所谓道，都是能生者。我们还可以说，有能生者，必有能生者之所以为能生者。这是能生之理。实际底能生者，是存在底。存在必有其所有以能存在者。这是能生者之气。《易传》所说底道，近乎是我们所谓理，而又不纯是理。道家所说底道，近乎是我们所谓气，而又不纯是气。所以我们说，这些观念是不纯粹底观念。它们所表示底，还不是"物之初"。（《庄子》中底名辞）此所谓"物之初"之"初"，不是就时间说，是就逻辑说。理与气是"物之初"。因为理与气都是将事物分析到最后所得底。我们不能对事物作再进一步底分析。所以它们就是"物之初"，不能有再"初"于它们者。

理之观念有似于希腊哲学（如柏拉图，亚力士多德的哲学）中及近代哲学（如黑格尔的哲学）中底"有"之观念。气之观念，有似于其中底"无"之观念。道体之观念，有似于其中底"变"之观念，大全之观念，有似于其中底"绝对"之观念。照西洋传统形上学的说法，形上学的任务，也就是在于说明这一类底观念。我们说，新理学中所得到底四个观念，"有似于"西洋传统形上学中底四个观念。因为新理学中底四个观念，都是用形式主义底方法得来底。所以完全是形式底观念，其中并没有积极底成分。西洋传统形上学中底四个观念，则不必是用形式主义的方法得来底，其中有积极底成分。有积极底成分者，对于实际，有所肯定。无积极底成分者，对于事际，无所肯定。

严格底说，大全的观念，与其所拟代表者，并不完全

相当。大全是一观念，观念在思中，而此观念所拟代表者，则不可为思之对象。大全既是一切底有，则不可有外。惠施说："至大无外，谓之大一。"大全是不能有外底大一，如有外于大全者，则所谓大全，即不是大全。如有外于大一者，则是有二，有二，则所谓大一，即不是一。如以大全为对象而思之，则此思所思之大全，不包括此思。不包括此思，则此思所思之大全为有外。有外即不是大全。所以大全是不可思议底。大全既不可思议，亦不可言说，因为言说中，所言说底大全，不包括此言说。不包括此言说，则此言说所言说之大全为有外，有外即不是大全。不可思议，不可言说者，亦不可了解。不可了解，不可说它是"漆黑一团"，只是说其不可为了解的对象。

由此方面说，道体亦是不可思议，不可言说底。因为道体是一切底流行。思议言说亦是一流行。思议言说中底道体，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道体。

气亦是不可思议，不可言说底。不过其所以是如此，与大全或道体之所以是如此不同。大全或道体所以是如此，因为我们不可以大全或道为思议言说的对象。为思议言说底对象底大全或道体，不是大全或道体。气所以是不可思议，不可言说底，因为我们不能以名名之。如以一公名名之，则即是说它是一种什么事物，说它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以于新理学中，我们说：我们名之曰气。我们说：此名应视为私名。但形上学并非历史，其中何以有私名：这也是一困难。所以名之以私名，亦是强为之名。

或人可说：清朝人所以批评道学者，就是因它是“空虚之学”，（顾亭林语）没有实用。颜习斋说：“圣人出，必为天地建承平之业。”南北两宋，道学最盛，“乃上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材”，“多圣多贤之世，乃如此乎？”（《存学编·性理评》）道学已是空虚无用。若新理学中底几个观念，都是形式底观念，更不能使人有对于实际底知识。道学尚讳言其近玄学近禅宗，新理学则公开承认其近玄学近禅宗。新理学岂不是更无实用？

于此我们说：我们现在是讲哲学。我们只能就哲学讲哲学。哲学本来是空虚之学。哲学是可以使人得到最高境界底学问，不是使人增加对于实际底知识及才能底学问。《老子》作为道与为学的分别。讲哲学或学哲学，是属于为道，不是属于为学。

以前大部分中国哲学家的错误，不在于他们讲空虚之学，而在于他们不自知，或未明说，他们所讲底，是空虚之学。他们或误以为圣人，专凭其是圣人，即可有极大底对于实际底知识，及驾驭实际底才能。或虽无此种误解，但他们所用以描写圣人底话，可使人有此种误解。例如《易传》说：“圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《中庸》说：“圣人可以赞天地之化育。”《庄子·逍遥游》向郭注：“夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数。”僧肇《肇论》说：圣人“智有穷幽之鉴，神有应会之用。”又说：“夫圣人功高二仪而不仁，明逾日月而弥昏。”朱子讲格物致知的工夫，说：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这些话可予

人以印象，以为圣人，专凭其是圣人，即可无所不知，无所不能。学为圣人，亦如佛教道教中，所谓学为佛，学为仙。学到某种程度，自然有某种灵异。普通人以为圣人必有极大底知识才能，即道学中，亦有许多人以为是如此。于是有许多道学中底人，都自以为，他们已竟用了“居敬存诚”的工夫，对于实际底知识，才能，都可以不学而自能。于是他们不另求知识，不另求才能。不另求当然无知识，无才能。这些人“徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，钤束天下，一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。”（黄梨洲语，《南雷文定》后集卷三）这些人是无用之人。他们成为无用之人，因为他们不知他们所学底是无用之学。若使他们知他们所学底是无用之学，他们即早另外学一点有用之学，他们也不至成为无用之人。

新理学知道它所讲底是哲学，知道哲学本来只能提高人的境界，本来不能使人有对于实际事物底积极底知识，因此亦不能使人有驾驭实际事物底才能。哲学可能使人于洒扫应对中，尽性至命，亦可能使人于开飞机放大炮中，尽性至命。但不能使人知怎样洒扫应对，怎样开飞机放大炮。就此方面说，哲学是无用底。

在以上所讲底各家中，了解并明说上所说底意思者，只有禅宗与阳明。禅宗明白承认圣人，专凭其是圣人，不必有知识才能。他们说：圣人所能做底事，也就是穿衣吃饭，拉屎撒尿。他们说：禅是金屎法，不会一似金，会了一似屎。不过一般人都以为他们这种说法，是反说底。又因禅宗未完全脱去宗教的成分。一般人又传说禅宗大师，

有种种底灵异。因此禅宗虽有此说，而未为后来底人，所了解，所注意。

阳明有“拔本塞源之论。”他说：“夫拔本塞源之论，不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难。斯人沦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。”“圣人之学，所以至简至易，易知易从，易学易能，而以成才者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能，非所与论也。”（《答顾东桥书》，《传习录（中）》）阳明又说：“所以为精金，在足色，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人而可为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，比之万镒。虽分两悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰：人皆可以为尧舜，以此。”（《传习录（上）》）此说虽是而尚有一间未达。才力与境界，完全是两回事。两者不必有联带底关系。说有才力底圣人是万镒之金，无才力底圣人是一两之金，似乎才力与境界，尚多少有联带底关系。于此点我们可以说，阳明尚未尽脱流俗之见。

新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念，可使人游心于“物之初”。道体及大全的观念，可使人游心于“有之全”。这些观念，可使人知天，事天，乐天，以至于同天。这些观念，可以使人的境界不同于自然，功利，及道德诸境界。（详见《新原人》）

这些观念，又都是“空”底。他们所表示底都是超乎形象底。所以由这些观念所得到底境界，是虚旷底。在这种境界中底人，是“经虚涉旷”底。

在这种境界中底人，虽是“经虚涉旷”，但他所做底事，

还可以就是人伦日用中底事。他是虽玄远而不离实用。在这种境界中底人，虽“经虚涉旷”，而还是“担水砍柴”，“事父事君”。这也不是“担水砍柴”，“事父事君”，无碍其“经虚涉旷”，而是“担水砍柴”，“事父事君”，对于他就是“经虚涉旷”。他的境界是极高明，但与道中庸是一行不是两行。

在这种境界中底人，谓之圣人。哲学能使人成为圣人。这是哲学的无用之用。如果成为圣人，是尽人之所以为人，则哲学的无用之用，也可称为大用。

圣人是“人之至者”，（邵康节语）人之至者，也就是所谓至人。某种对于实际底知识才能，可以使人成为某种职业底人，例如医生、工程师等。但哲学不能使人成为某种职业底人，只能成为至人。至人是不限于职业底。任何有用于社会底职业中底人，都可成为至人，但人不可专以成至人为他底职业。如果他若如此，他即如和尚之专以成佛为职业，他即落于高明与中庸的对立。

圣人不能专凭其是圣人即能做事，但可以专凭其是圣人，即能做王。而且严格地说，只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高底首领。最高底首领并不需要亲自做什么事，亦不可亲自做什么事。这就是道家所谓“无为”。“上必无为而用天下，下必有为为天下用”。当最高首领的“无为”，并不是无所作为，而是使用群才，令其自为。当最高首领者，无须自为，所以亦不需要什么专门底知识与才能。他即有专门底知识与才能，他亦不可自为。因为他若有为，则即有不为。他不为，而使用群才，令其自为，则无为而无不为。

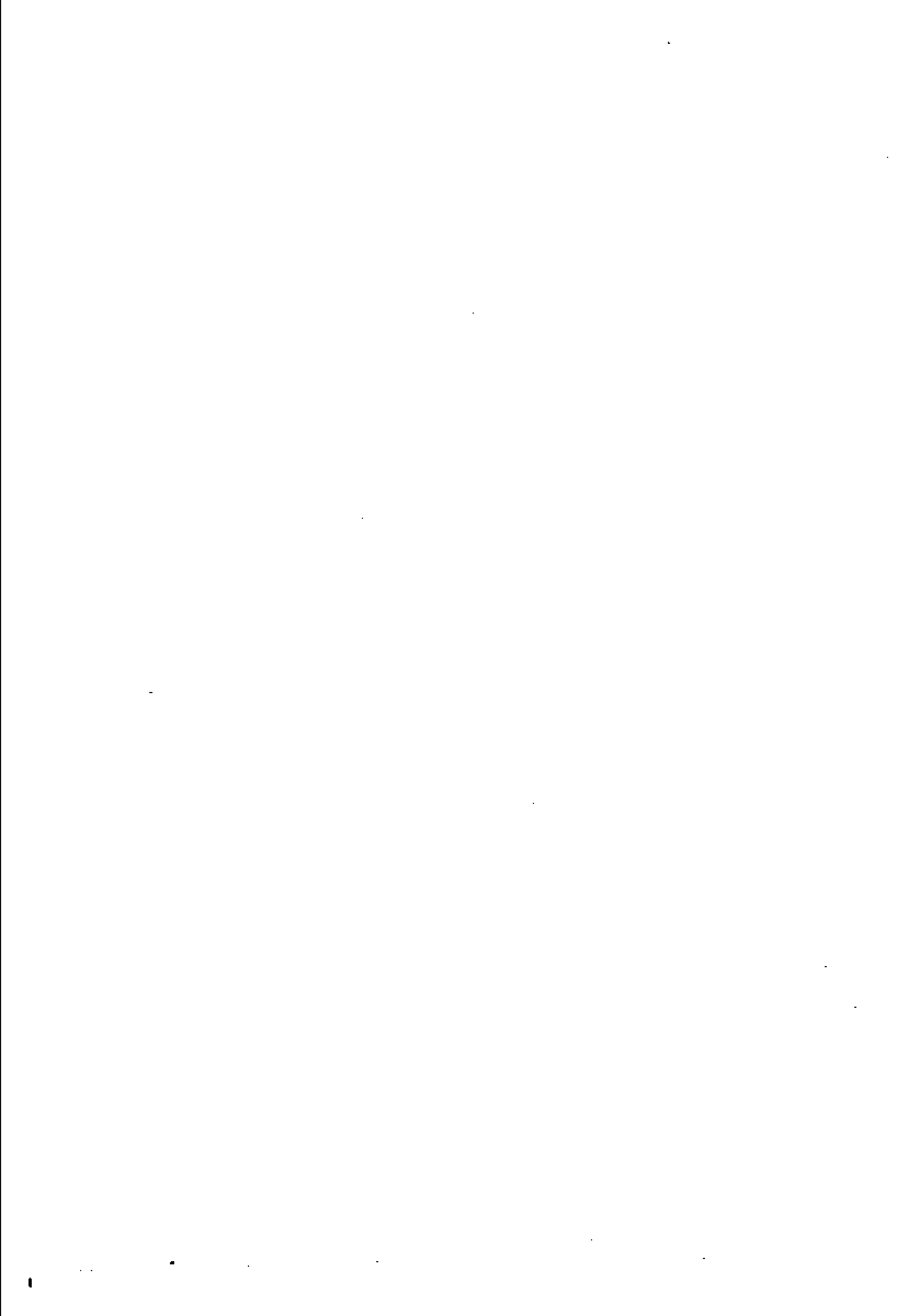
当最高首领底人，所需要底是“廓然大公”底心，包举众流底量。只有在天地境界中底人，最能如此。他自同于大全。自大全的观点，以看事物，当然有“廓然大公”底心。在他的心中，“万物并育而不相害，道并行而不相背”，他当然有包举众流底量。在他的境界中，他“不与万法为侣”，真是“首出庶物”，所以他最宜于做社会的最高底首领。

所以圣人，专凭其是圣人，最宜于做王。如果圣人最宜于做王，而哲学所讲底又是使人成为圣人之道，所以哲学所讲底，就是所谓“内圣外王之道”。新理学是最玄虚底哲学，但它所讲底，还是“内圣外王之道”，而且是“内圣外王之道”的最精纯底要素。

选自《三松堂全集》（第五卷），河南人民出版社，1986年9月第1版

新 知 言

（节选）



绪　论

假使我们要只用一句话，说出哲学是甚么，我们就可以说：哲学是对于人生底，有系统底，反思底，思想。每一个人，只要他没有死，他都在人生中，但不是每一个人，都对于人生有有系统底，反思底，思想。这种思想，所以谓之反思，理由有二点。就第一点说，反思底思想，是以人生为对象底。以人生为对象底思想，仍是在人生中。在人生中思想人生底思想，是反思底思想。就第二点说，思想亦是人生中底一种主要底活动。以人生为对象而思之，不免也要以思想为对象而思之。这就是思想思想。思想思想底思想是反思底思想。思想是人生中底光。反思底思想是人生中底光的回光返照。（此所谓回光返照，是取其字面底意义。在禅宗中，这四个字，有这种用法。）

以人生为对象而思之，就是对于人生有觉解。于《新原人》中，我们说：人之所以异于禽兽者，其主要底一点，是人对于他的生活有觉解。如果禽兽亦对于它们的生活有觉解，我们可以说：人对于他的生活，有较高底觉解。此所谓觉是自觉。此所谓解是了解。人做某事，了解某事是怎样一回事。他于做某事时，并自觉他是在做某事，这就

是他对于做某事有觉解。这也就是他对于他的生活的片断有觉解。不过一般人虽对于他们的生活的片断有觉解，但未必对于他的生活的整个有觉解。一般人虽都有觉解，但未必了解觉解是怎样一回事；于有觉解时，亦未必自觉他是有觉解。这就是说，他未必觉解其觉解。人的生活的整个，就是人生。对于人生底觉解，就是对于人生底反思底思想。对于觉解底觉解，就是对于思想底思想。这种思想，如成为系统，即是哲学。

这可以说是人的心的向内底发展。说到向内底发展，颇可引起误会。因为有些人说到心的向内底发展，有轻视或敌视中国哲学史中所谓外物的意思。他们作中国哲学史中所谓内外之分，有中国哲学史中所谓“是内而非外”的倾向。我们并没有这个意思。我们所谓心的向内底发展，不过是说，人注意到他自己的全部生活，他的全部生活，包括了中国哲学史中所谓内外。

在《新理学》中我们说：哲学乃自纯思之观点，对于经验，作理智底分析，总括，及解释，而又以名言说出之者。这是就哲学的方法及研究哲学底出发点，以说哲学。凡有关于实际底学问，都需以经验为其出发点。因为所谓实际，就是经验的对象，或可能底经验的对象。纯思是哲学的方法。理智底分析，总括及解释，是思的方法。此所谓理智底，亦可以说是逻辑底。我们用理智对于经验作分析，总括，及解释，所得底是逻辑底分析，总括，及解释。说理智底，是就我们的官能说。说逻辑底，是就所得底结果说。

在《新理学》中，我们说到思与想的不同。在中国旧

日言语中，本来有此分别。《世说新语》说："卫玠总角时，问乐令梦。乐云：'是想。'""卫思因经日不得，遂成病。"（《文学篇》）在这一段中，我们可以看出，在中国旧日言语中，思与想的分别。我们说"纯思"，我们是要表明，在哲学中不可有想的成分。近来底中国言语，以"思想"二字合文，表示思。我们上文所谓思想，意思就是思。

我们对于经验，可以注意于其内容，亦可只注意于其程序。所谓经验的内容，就是经验者对于经验的对象所有底知识。对于经验底理智底分析，总括，及解释，又可分为对于经验的程序者，及对于经验的内容者。前者就是哲学中底知识论，后者就是哲学中底形上学。

形上学是哲学中底最重要底一部分。因为它代表人对于人生底最后底觉解。这种觉解，是人有最高底境界所必需底。我们对于经验的内容，作逻辑底分析，总括及解释，其结果可以得到几个超越底观念。所谓超越就是超越于经验。用中国哲学史中底话说，就是超乎形象底。我们的理智，自经验出发而得到超越于经验者。对于超越于经验者底观念，我们称之为超越底观念。这几个超越底观念，就是形上学底观念，也就是形上学中底主要观念。

形上学中底主要观念，既都是从纯思来底，所以形上学并不能增加人对于实际底积极底知识。在这一方面，它有似于逻辑算学。逻辑算学虽亦不能增加人对于实际底积极底知识，但其中亦有一套原则公式，为科学所依靠，以求积极底知识。由此方面说，我们可以说，逻辑算学可以间接地增加人的积极底知识。它们虽不依靠科学，科学却

要依靠它们。形上学既不依靠科学，科学亦不依靠它，它是真不能增加人的积极底知识。它也有一套命题，但这一套命题，都近乎是自语重复底。从求积极底知识的观点看，这一套命题，没有甚么用处，可以说是“废话”。

不过形上学的功用，本不在于增加人的对于实际底积极底知识。形上学的功用，本只在于提高人的境界。它不能使人有更多底积极底知识。它只可以使人有最高底境界。这就是《新原人》中所谓天地境界。人学形上学，未必即有天地境界。但人不学形上学，必不能有天地境界。

《老子》说：“为学日益，为道日损。”为学与为道的工夫的分别，是否在于日益或日损，我们于此不必讨论。但为学与为道，是有分别底。用我们的话说，为学是求一种知识，为道是求一种境界。说求一种境界，所求一定是一种境界，高于普通人所有者。因为普通人所有底境界，是所谓自然的礼物，不是求而后得者。在《新原人》中，我们说：人所可能有底最高底境界，是天地境界。在天地境界中底人，就是中国所谓圣人。学为圣人的工夫，就是所谓圣功。学形上学可以说是圣功的一部分。王阳明说他早年信朱子之说，以为学为圣人，始于穷理。一日，他开始穷竹子之理。思之七日七夜，至于成疾，终不能得。他只得放弃这种工夫，以为圣人不是常人所可学底。他的这种办法，有两种错误。第一种错误是，以为学为圣人，必须知各种事物之理的内容。第二种错误是，以为纯靠思可以知事物之理的内容。纯靠思不能知事物之理的内容。学为圣人亦不需知各种事物之理的内容。不过人求天地境界，需要对于人生底高底觉解。形上学所能予人底，就是

这种觉解。

本书所讲，不是哲学，而是哲学方法，更确切地说，是形上学的方法。于《新理学》中，我们说：有最哲学底哲学。于本书中，我们说：有最哲学底形上学。本书所讲形上学的方法，就是最哲学底形上学的方法，也就是新理学的方法。

第一章 论形上学的方法

“形上学”，是一个西洋哲学中底名词。有时也译为玄学。民国八九年间，在中国曾有所谓科学与玄学的论战，其所谓玄学，即是形上学。

就最哲学底形上学说，科学与形上学没有论战的必要。因为科学与形上学，本来没有冲突，亦永远不会有冲突。最哲学底形上学，并不是“先科学底”科学，亦不是“后科学底”科学，亦不是“太上科学”。它不必根据科学，但亦不违反科学，更不反对科学。所以它与科学，决不会发生冲突。既不发生冲突，当然亦没有论战的必要。

科学的目的是对于经验作积极底释义。（释义就是解释其中所涵蕴底义理。这是一个新词。其意义相当于英文interpretation 一词，作名词用则曰释义，作动词用则曰义释。）其方法是实验底，其结论的成立，靠经验的证实。在人类的知识进步过程中，人的知识中底有些理论，其目的亦是对于经验作积极底释义，但其方法，却不是实验底。这就是说，持这些理论底人，虽持这些理论，但却不以，或不能以，实验底方法，从经验上证实之。此种理论，就其目的说，是科学底；就其方法说，不是科学底。此种理

论，可以说是“先科学底”科学。因为此种理论，就其目的说，是与科学一类底。但其方法，是人未知严格底科学方法以前所用底方法。所以我们说：此种理论是“先科学底”科学。

例如，就医学说，说传染病的病源是一种微生物，这是可以实验底方法从经验中证实底，这是科学的理论。说传染病的病源是“四时不正之气”，这是“想当然耳”，是不能以实验底方法，从经验中证实底。这是“先科学底”科学的理论。这种理论，虽是“想当然耳”，但亦是对于传染病的病源底一种比较合理底解释。比于说，传染病是上帝降罚，或鬼神作祟，这种理论，已经是进步得多。

说传染病的病源是上帝降罚或鬼神作祟，是宗教的说法。说传染病的病源是“四时不正之气”，是“先科学底”科学的说法。说传染病的病源是一种微生物，是科学的说法。从宗教的说法，到科学的说法，是一种进步，是人的知识在医学方面底进步。

“先科学底”科学，有些人称为形上学。孔德说：人类进步，有三阶段：一、神学阶段；二、形上学阶段；三、科学阶段。他所谓形上学，正是我们所谓“先科学底”科学。如所谓形上学是如此底性质，则形上学只可于“无佛处称尊”，于没有科学的时候，此所谓形上学，在人的知识中占现在科学在现在人的知识中所占底地位。换句话说，此所谓形上学，就是那个时候的人的科学。于既有现在底科学以后，此所谓形上学，即应功成身退，将其地位让与现在底科学。如既有现在底科学，此所谓形上学，仍不退位，则即与现在底科学冲突。此等冲突，严格地说，

是现在底科学与以往底科学的冲突。是进步底，好底科学，与落伍底，坏底科学的冲突。

照另有一部分人底说法，形上学可以说是“后科学底”科学。照这一部分人的说法，科学以实验底方法，义释经验。但现在底科学，尚不能以实验底方法，义释所有底经验。现在底科学所尚不能义释底经验，形上学可暂以另一种方法义释之。等到科学进步，形上学所义释底经验，科学亦能以实验底方法义释之。至此时，科学的释义替代形上学的释义。用另一套话说，形上学专讨论科学尚未讨论，或尚未能解决底问题。形上学的问题与科学的问题，是一类底。在这一类底问题中，有些问题是科学所不能以实验底方法解决者。形上学随科学之后，取此等问题，以另一种方法，试为解决。不过这种解决是临时底。将来科学进步，即能以实验方法解决此等问题，这是真正底解决。真正底解决将来即替代临时底解决。形上学专在科学后面，检拾问题。科学愈进步，形上学即愈无问题可检拾。至全无问题可检拾之时，形上学即没有了。有人说：哲学亦没有了。

照这一部分人的说法，形上学是“后科学底”科学。它亦是科学，因为它的问题，与科学的问题是一类底，形上学与科学，都以积极底义释经验为目的。形上学随科学之后，试以另一种方法解决科学以实验底方法所不能解决底问题。由此方面说，它是后科学底科学。但它必为将来底科学所替代。由此方面说，所谓“后科学底”科学，仍是“先科学底”科学。对于现在底科学说，它是“后科学底”科学。对于将来底科学说，它是“先科学底”科学。

或可说，形上学的问题，虽与科学的问题，是一类底，但并不是科学所尚不能解决底问题，而是科学所永不能解决底问题。形上学于科学之后，专检拾科学所永不能解决底问题，以另一种方法解决之。所以它只是“后科学底”科学，不是“先科学底”科学。例如在西洋哲学史中，所谓上帝存在，灵魂不灭，意志自由等问题，都是关于宇宙人生底根本问题，亦都是科学所永不能解决底问题。这一类底问题，正是形上学的问题。形上学专讨论这一类底问题，所以是“后科学底”科学。

亦有人认为科学的问题是无穷尽底，解决一个问题之后，随之就有别底问题发生。科学的进步，永远是一波未平，一波又起的情形。所以“后科学底”科学，不会没有。它是随着科学发展而发展底。不过它的领域，时时移动。

照另有一部分人的说法，形上学可以说是“太上科学”。照这一部分人的说法，形上学的目的，是求所谓“第一原理”。从“第一原理”可以推出人的所有底知识，中国古代有些人以为，《周易》一书就包涵有这一种底原理。现在虽有很少人持这种说法，但颇有些人以为，形上学的第一原理，可为科学中底原理之根据。它是一切科学原理的原理。例如黑格尔所讲底辩证法，在他的形上学中，就是这一种底第一原理。在辩证唯物论的形上学中，马克思所讲底辩证法，也是这一种底第一原理。照此一部分人的说法，形上学是科学之母，也就是“太上科学”。

以上各部分人的各种说法，虽不尽相同，但有一相同之点，即均以为形上学的目的，与科学同是积极地义释经验。不过形上学的方法与科学不同。形上学不以实验底方

法，从经验证实其结论，因此即可与科学冲突。因为积极地义释经验，而又不用实验底方法，从经验证实其结论，是为科学所不许底。

形上学不用实验底方法，不从经验证实其结论，如何可以解决有关于积极地义释经验底问题？这是很不容易回答底。在西洋现代哲学中，维也纳学派，即从此观点，以批评形上学。如所谓形上学是“先科学底”科学，或“后科学底”科学，或“太上科学”，则维也纳学派，对于形上学底批评，是很有理由底。他们说，形上学中命题是没有意义底，形上学是应该取消底。如所谓形上学是如上文所说者，形上学似乎没有方法，可以应付维也纳学派的批评。

不过最哲学底形上学，亦可说是真正底形上学，并不是“先科学底”科学，亦不是“后科学底”科学，亦不是“太上科学”。在哲学史中，有些哲学家的形上学，确不免有这些性质。但不能说“形上学”必需有这些性质。维也纳学派对于形上学底批评，可以说是对于西洋传统底形上学底批评。这些批评，对于真正底形上学，是无干底。

我们于以下，将要说明真正形上学的性质。本书主要底目的，是讲形上学的方法。一门学问的性质，与它的方法，有密切底关系。我们于以下希望，从讲形上学的方法，说明形上学的性质。

真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。犹之乎不屑于教诲人，或不教诲人，亦是一种教

诲人的方法。孟子说：“不屑于教诲者，是亦教诲之而已矣。”《世说新语》说：“谢公夫人教儿，问太傅：‘那得初不见公教儿？’答曰：‘我自常教儿。’”孟子，谢公此言，正可引以说明此义。讲形上学不能讲，即对于形上学的对象，有所表显。既有所表显，即是讲形上学。此种讲形上学的方法，可以说是“烘云托月”的方法。画家画月的一种方法，是只在纸上烘云，于所烘云中留一圆底或半圆底空白，其空白即是月。画家的意思，本在画月。但其所画之月，正在他所未画底地方。用正底方法讲上学，则如以线条描一月，或以颜色涂一月。如此画月底画家，其意思亦在画月。其所画之月，在他画底地方。用负底方法讲形上学者，可以说是讲其所不讲。讲其所不讲亦是讲。此讲是其形上学。犹之乎以“烘云托月”的方法画月者，可以说是画其所不画。画其所不画亦是画。

正底方法，以逻辑分析法讲形上学，就是对于经验作逻辑底释义。其方法就是以理智对于经验作分析，综合及解释。这就是说以理智义释经验。这就是形上学与科学的不同。科学的目的，是对于经验，作积极底释义。形上学的目的，是对于经验作逻辑底释义。

我们所谓“逻辑底”，意思是说“形式底”。我们所谓“积极底”，意思是说“实质底”。在本书中，“积极底”是与“逻辑底”或“形式底”相对待底，并不是与“消极底”或“否定底”相对待底。所谓“形式底”，意思是说“没有内容底”，是“空底”。所谓“实质底”，意思是说“有内容底”，这种分别，我们于下文举例说明之。

《世说新语》谓：“钟士季精有才理，先不识嵇康。

钟要于时贤俊之士，俱往寻康，康方大树下锻。向子期佐鼓排。康扬锤不辍，傍若无人，移时不交一言。钟起去。康曰：‘何所闻而来？何所见而去？’钟曰：‘闻所闻而来，见所见而去。’”（《简傲篇》）又传说：邵康节与程伊川闻雷声，康节“谓伊川曰：‘子知雷起处乎？’伊川曰：‘某知之，尧父不知也。’先生（康节）愕然曰：‘何谓也？’曰：‘既知之，安用数推之？以其不知，故待推而知。’先生曰：‘子云知，以为何处起？’曰：‘起于起处。’先生咥然。”（《宋元学案》引）在此二故事中，钟会及伊川的答案，都是形式底答案。这就是说，这种答案是空底，没有内容底。因为专凭程伊川的答案，我们并不能知道他所闻底雷果从何处起。专凭钟会的答案，我们并不能知道他果何所闻而来，何所见而去。若程伊川答说：雷从北邙山起。若钟会答说：他闻嵇康是个狂士，他见嵇康打铁。他们的答案，即不是形式底，而是有内容底。有内容底即是积极底。

钟会及伊川的答案，以前人却觉其颇有意思，这就是说都觉其有哲学底兴趣。为甚么如此？其原因约有三点：（一）这些答案几乎都是重复叙述命题。（二）就一方面说，这些答案可以说是对于实际都没有说甚么，至少是所说很少。（三）但就又一方面说，这些答案又都是包括甚广。形上学中底命题，就是有这种性质底命题。

为讨论方便起见，我们把钟会及伊川的答案，写成下列三个命题：“我看见我所看见底。”“我听见我所听见底。”“我们所听见底雷起于它所起底地方。”这三个命题，都几乎是重复叙述底。为甚么说“几乎”？因为这三个命题，

都是肯定其主辞的存在。钟会肯定他是听见些甚么，看见些甚么。伊川肯定他所听见底是雷声，而且雷有其起处。这些就是他们所从以说起底事物。他们肯定其存在。这就是肯定其主辞的存在。肯定其主辞的存在底命题，不是重复叙述命题。不过这三个命题的客辞，只是重复叙述它的主辞。所以我们说它们几乎是重复叙述命题。我们说：钟会、伊川的答案，可以说是对于实际没有说甚么，至少是所说甚少。所以要加上末一句，就是因为他们并非全无所说。

重复叙述命题，不能是肯定其主辞的存在底命题，因为肯定其主辞存在底命题，不能是必然地真底。例如我们说：“现在底法兰西国王是现在底法兰西国王。”“那个使圆为方底人，是那个使圆为方底人。”这两个命题都是重复叙述命题。但照罗素在《数学原理》中，对于这两个命题底解释，这两个命题，都不是真底。因为这两个命题的主辞，都是不存在底。现在底法兰西没有国王，亦没有能使圆为方底人。照这种解释，这两个命题固不是真底，但同时它们亦失去重复叙述命题所有底性质。以为它们不是真底，而同时又是重复叙述命题，这是错误底。这两个命题，应解释为“如果甲是现在底法兰西国王，甲是现在底法兰西国王。”“如果甲是那个使圆为方底人，甲是那个使圆为方底人。”照如此解释，则虽现在底法兰西没有国王，虽没有人能使圆为方，而这两个命题永是真底，因为它们意义是“如果甲，则甲”，并不肯定主辞的存在。

“我听见我所听见底，”“我看见我所看见底，”“我们所听见底雷声，起于它所起底地方。”我们当然亦可将

其解释为重复叙述命题。我们可以将其解释为“如果我有所听见，我所听见底是我所听见底；”“如果我有所看见，我所看见底是我所看见底；”“如果我们所听见底是雷声，又如果雷声有其起处，它的起处是它的起处。”照这样解释，这三个命题，对于实际，都没有说甚么。它们都是重复叙述底命题。不过这样解释，显然不是钟会、伊川的意思。而形上学中底命题，也不是这一种底命题。

重复叙述命题，不可能是假底。上面所述三个命题，只有在一个情形下才可能是假底。只有在钟会没有听见甚么，没有看见甚么的情形下，钟会所说，才会是假底；只有在伊川没有听见雷声，或雷声根本无起处的情形下，伊川所说，才会是假底。

这三个命题，都是从实际底事物说起，所以不是逻辑中底命题。逻辑中底命题，不从实际底事物说起。讲逻辑底书中，亦常有关于实际底事物底命题，但此不过是为学人举例，并不是逻辑中有这一类底命题。钟会、伊川所说底命题，虽都从实际底事物说起。而对于他们所说底事物，除其存在外，均无所肯定，无所建立。钟会并没有肯定，他所听到底是甚么，他所见到底是甚么。伊川并有没肯定，他所听底雷声，从甚么地方起。就这一方面说，他们对于实际，是没说甚么，至少是所说甚少。

钟会虽没有肯定他所闻底是甚么，他所见底是甚么，但无论他所闻底是甚么，他所见底是甚么，他的这种答案，是可以适用。只要他是有所闻，有所见，他所说底命题，都是真底。伊川的答案亦是如此。于此我们又可见，这一种命题，与逻辑中底命题不同。严格地说，有许多逻辑中

底命题，只是命题套子。从套子中可以套出命题。例如“甲是甲”，并不是个命题，只是个命题套子。从这个套子中，我们可以套出山是山，水是水。虽是如此，但“甲是甲”并不包括山是山，水是水。这就是说，从“甲是甲”，我们虽可以套出山是山，水是水，但山或水都不是“甲”的外延。甲不能有外延。“我听见我所听见底，”“我看见我所看见底，”“我所听见底雷声，起于它所起底地方。”这些是命题，并不是命题套子，从这些命题中，我们不能套出，钟会所听见底是甚么，所看见底是甚么，伊川所听见底雷声，起于甚么地方。但无论钟会所听见底所看见底是甚么，他所实际听见底或看见底，都是“我所听见底”，或“我所看见底”，这两个辞的外延。伊川所听见底雷声，无论起于何处，但它的实际起处（如果它有起处），就是“我所听见底雷声的起处”，这个辞的外延。由这一方面说，这三个命题，所包括甚广。

这三个命题，并不是形上学中底命题，不过有上所述底三种性质。这三种性质是形上学中底命题所有底。因此，人觉这三个命题有哲学底兴趣，我们也以它们作例，说明形上学中底命题的性质。

形上学的工作，是对于经验作逻辑底释义。科学的工作，是对于经验作积极底释义。所以形上学及科学，都从实际底事物说起。所谓实际底事物，就是经验中底事物。这是形上学与逻辑学、算学不同之处。在对于实际事物底释义中，形上学只作形式底肯定，科学则作积极底肯定，这是形上学与科学不同之处。

逻辑学中，及算学中底命题，都是分析命题，所以不

可能是假底。科学中底命题，是综合命题，可能是假底。形上学中底命题，仅几乎是重复叙述命题，所以也是综合命题，也可能是假底。不过形上学中底命题，除肯定其主辞的存在外，对于实际底事物，不积极底说甚么，不作积极底肯定，不增加我们对于实际事物底知识。所以它是假的可能是很小底。只有在它所从说起底事物的存在不是真底的情形下，它才能是假底。形上学是对于一切事物作形式底释义，只要有任何事物存在，它的命题都是真底。任何事物都不存在，如果是有这种可能，其可能是很小底。所以形上学中底命题，虽不如逻辑学、算学中底命题，是必然地真底，但亦近乎是必然地真底。

人的知识，可以分为四种。第一种是逻辑学、算学。这一种知识，是对于命题套子或对于概念分析底知识。第二种知识是形上学。这一种知识，是对于经验作形式底释义底知识。知识论及伦理学的一部分，亦属此种。伦理学的此部分，就是康德所谓道德形上学。第三种是科学。这一种知识，是对于经验作积极底释义底知识。第四种是历史。这一种知识，是对于经验底记述底知识。

真正形上学底命题，可以说是“一片空灵”。空是空虚，灵是灵活。与空相对者是实，与灵相对者是死。历史底命题，是实而且死的。因为一个历史底命题，所说者是一件已定底事实，亦止于此一件事实。科学底命题，是灵而不空底。科学底命题，对于经验作积极底释义，积极则有内容，所以不是空底。但一科学命题，可以适用于一类事实，不为一件事实所限，不沾滞于一件事实，所以是灵底。逻辑学、算学中底命题，是空而不灵底。因为逻辑学

中底命题，其只是命题套子者，因其是套子，所以是空底。从套子中虽可以套出许多命题，但一个套子，只是一个套子，所以是死底。其是分析概念，以及算学中底命题，都只分析概念，不管事实，所以是空底。分析一个概念底命题，只是一个分析概念底命题，所以是死底。形上学底命题，是空而且灵底。形上学底命题，对于实际，无所肯定，至少是甚少肯定，所以是空底。其命题对于一切事实，无不适用，所以是灵底。

真正底形上学，必须是一片空灵。哲学史中底哲学家底形上学，其合乎真正底形上学的标准的多少，视其空灵的程度。其不空灵者，即是坏底形上学。坏底形上学即所谓坏底科学。此种形上学，用禅宗的话说，是“拖泥带水”底。沾滞于“拖泥带水”底形上学底人，禅宗谓为“披枷带锁”。

第五章　维也纳学派对于形上学底看法

在现代哲学中，持经验主义以批评形上学底哲学家，有维也纳学派。照他们所作底正式宣言，维也纳学派的主要工作，是：(一)为科学取得稳固底基础，(二)证明形上学中底命题是无意义底，以取消形上学。他们所用底方法，是对于概念及命题，作逻辑底分析。此等分析，可以使科学中底概念清楚，可以使科学中底命题确定。因此可以使科学得到稳固底基础。他们以为科学中底概念及命题，是经得起分析底。经过分析以后，科学中底概念即更清楚，科学中底命题即更确定。形上学中底概念及命题，则是经不起分析底。形上学中底概念及命题，一经分析，即见其是似是而非底概念，无意义底命题。严格地说，似是而非底概念，不是概念；无意义底命题，不是命题。所以所谓形上学者，不过是一堆字堆在一起，其没有意义正如我们说"砚台是道德"，"桌子是爱情"。形上学要不得，正如这一类底话说不得。说这一类底话底人，不是低能，便是疯癫。讲形上学底人，亦不是低能，便是疯癫。

照传统底说法，形上学是哲学中最重要底一部分。照维也纳学派的说法，形上学既被取消，则所谓哲学者，即不是一种知识的系统，而是一种思想的活动，一种替科学作廓清运动的活动。照维也纳学派的说法，也就是休谟的说法，学问不外两种，一种是关于概念底或言语底，这就是逻辑算学，一种是关于事实底，这就是科学。于概念及事实之外，没有甚么，可以作为哲学的对象。幸而在事实中，有一种事物，不能为科学的对象，那就是科学。科学不能研究它自己。所以科学就成为哲学的对象。分析科学中底概念及命题，使之清楚确定，就成为哲学的主要任务。

维也纳学派分命题为二种，一种是分析命题，一种是综合命题。命题有此二种，亦只有此二种。一命题不属于此种，必属于彼种。分析命题是无关于事实底，我们只从形式上，即可以断定其是真底。例如“白马是白底”，“一马必是白底或非白底”。这一类底命题，我们不必待事实的证实，即可断定其是真底。综合命题是有关于事实底，例如“太阳每天出来”，这一类命题必待事实的证明，我们才可以为它是真底。

我们说“以为”它是真底，因为事实只能证实一个命题或是真底，不能证明其必是真底。事实证实在过去“太阳每天出来”。但在将来太阳每天是否出来，过去底事实，不能保证。所以综合命题即有事实的证实，其是真仍是或然底。所以这种命题，亦称为或然命题，科学中底命题，都是这一种命题。

至于分析命题，我们只在形式上即可断定其是真底。这种命题，不能与我们积极底知识。“白马是白底”，从实

用的观点看，这个命题可以说是废话。但我们不能不承认它是真底，而且是必然地真底。我们可以设想太阳不是每天出来，但我们不能设想，白马不是白底。说太阳不是每天出来，虽未必合乎事实，但在逻辑上并没有甚么矛盾。太阳每天出来，并不是由于逻辑底必然。但说白马不是白底，则在逻辑上是一个矛盾。无论事实上有没有白马，白马必然地是白底。如其不是白底，它必然地不是白马。这是我们不待事实的证实，而即可以断定底。这种命题，必然地是真底，所以这种命题，亦称为必然命题，逻辑算学中底命题，都是这一种命题。

康德以为尚有第三种命题。他以为算学及纯粹科学中底命题，是综合底，但又是必然底。这种命题，他称为先验综合命题。他先以为有这种命题，然后问：这种命题，如何可能？他的《纯粹理性批判》，即从此问出发。但照维也纳学派的说法，命题只有上述二种。算学中底命题，是必然底，但不是综合底。科学中底命题，是综合底，但不是必然底。

照维也纳学派的说法，一个综合命题的意义，在于它的证实的方法。这就是说，一个综合命题，必有可证实性，然后才有意义；一个无可证实底综合命题，只是一个似是而非底命题，严格地说，不是命题。此所谓可证实性，是说一个命题可以事实证实其是真或是假。一个命题有可证实性，并不必现在即可以事实证实，只需要在原则上有此种可能。例如我们说："火星上有人。"此命题可以是假底，但是一个有意义的命题。因为假使我们能飞到火星上，我们即可以事实证实这个命题是真底或是假底。我们现在

不能飞到火星上，也许将来永远不能飞到火星上，因此这个命题是真底或是假底，永远不能证实，但这是事实问题，我们不能说，这个命题在原则上没有可证实性，它有可证实性，它即是一个有意义底命题。但如我们说：“一个针尖上可站三个天使。”这是在原则上不能以事实证实底。这个命题没有可证实性，因此是无意义底，是个似是而非底命题，严格地说，不是命题。

维也纳学派，以为形上学中底命题，都是综合命题，又都无可证实性，所以形上学中底命题，都是无意义底。从知识的观点看，形上学中底命题，都是如“砚台是道德”、“桌子是爱情”之类，只是一堆好看好听底名词而已。其中底命题既是如此，所以形上学可以取消。这是维也纳学派对于形上学底最有力底批评，也是他们主张取消形上学的主要理由。

于上两章中，我们说：在近代西洋哲学史中，形上学所讨论底主要问题，是上帝存在，灵魂不灭，意志自由。对于这三个问题，无论作肯定底命题或否定底命题，其命题都是没有意义底。我们说：上帝是存在底，灵魂是不灭底，意志是自由底。这固然无可证实性。我们说：上帝是不存在底，灵魂不是不灭底，意志不是自由底。这也同样地无可证实性。这正如，在某一论域，我们说：砚台是道德，桌子是爱情，固是无意义底；但在同一论域，我们说：砚台不是道德，桌子不是爱情，也同样底是无意义底。关于这三大问题底讨论，既都是无意义底，所以都是可以取消底。

传统底形上学中，还有些别底永不能解决底争论，也

可以用维也纳学派的方法，将其取消。例如在中国近来特别流行底所谓心物之争，照维也纳学派的标准，也都是没有意义底。普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，都是综合命题，但无可证实性。普通所谓唯心论的主要命题是：一切事物，都从心生；或：一切事物，都有心的性质。普通所谓唯物论的主要命题是：一切事物，都由物生；或：一切事物，都有物的性质。这些命题，都是在原则上不能以事实证实底。照维也纳学派的说法，凡有意义底命题，其是真或假，必使事实有点不同。例如说：疟疾是人被疟蚊咬而得底。如果此命题是真底，如人不被疟蚊咬，即必不得疟疾。如果此命题是假底，则人即不被疟蚊咬，亦可得疟疾。但是唯心论或唯物论的主要命题，无论其中哪一个是真或是假，都不能使事实有甚么不同。无论哪一个命题是真或是假，我们都须承认“桌子”及“我想桌子”中间，有根本底不同。由此方面说，我们也可以说，普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，都是没有意义底，严格地说，都不是命题。

普通所谓唯心论或唯物论的主要命题，是无意义底，又可从另一方面说。说一切事物都有心的性质，或说一切事物都有物的性质。此所谓心或物，如是普通所谓心或物，则说一切事物都有心的性质，即等于说，一切事物，都是有感觉，有情意底。说一切事物，都有物的性质，即等于说，一切事物，都是在空间底，有硬度底。这都是与经验冲突底。如此所谓心或物，不是普通所谓心或物，则此所谓心或物，究竟是什么意义，亦是很难说底。一名词的外延愈大，则其内涵愈少。一名词的外延，如广至无所不包，

则其内涵必少至不能有任何意义。普通所谓唯心论或唯物论所谓心或物的外延，如广至无所不包，则其内涵必少至不足以分别普通所谓心及物的分别。

如上所举底诸命题，维也纳学派说它们是无意义底，是有理由底。西洋传统底形上学中底命题，大部分都是这一类底命题，所以维也纳学派说形上学是应该取消底，亦是有理由底。但真正底形上学并没有这一类的命题。这一类的命题，都是综合命题，对于实际有积极底肯定，但是其肯定是无可证实性底。照我们于第一章所说，真正底形上学中底命题，虽亦是综合命题，但对于实际极少肯定。其所肯定底那一点，不但是有可证实性，而且是随时随地，都可以事实证实底。所以真正形上学中底命题，不在维也纳学派的批评的范围之内；而真正底形上学，也不是维也纳学派的批评所可以取消底。这还是就用正底方法底形上学说。至于用负底方法底形上学，更不在维也纳学派的批评的范围之内，而且照我们的看法，维也纳学派中底有些人，实在是以负底方法讲形上学。此点于下文第九章可见。

又有批评形上学者，以为形上学常拟自概念推出存在或事实。例如以本体论底证明证明上帝的存在者，以为我们只需分析上帝一概念，我们即可见上帝是存在底。又有批评形上学者，以为形上学常拟自内容少底概念，推出内容多底概念。例如斯宾诺莎拟自本体一概念，推出心、物等概念。本体一概念是内容少底概念，心、物等概念是内容多底概念。就逻辑说，我们只能从分析内容多底概念，推出内容少底概念；不能从分析内容少底概念，推出内容

多底概念。我们分析人的概念，可以推出动物的概念。但我们分析动物的概念，不能推出人的概念。形上学拟自内容少底概念，推出内容多底概念，这是逻辑所不许底。

哲学史中底形上学，有些是应该受此等批评底。但此等批评亦与真正底形上学无干。真正底形上学并不拟从概念推出存在或事实。有存在底事物，这是事实。形上学并不拟从甚么推出事实，或创造事实。形上学只拟义释事实。自义释事实出发——这是形上学与科学之所同。但一种科学只拟义释一种事实，其释义是积极底。形上学则拟义释一切事实，其释义又是形式底。这是形上学与科学之所异。

就知识方面说，自内容少底概念，不能推出内容多底概念。就逻辑方面说，内容少的概念，先于内容多底概念。就知识方面说，知有动物，不能使我们知有人、狗等。但就逻辑方面说，有动物先于人、狗等。因为有人、狗等涵蕴有动物。但有动物不能涵蕴有人、狗等。形上学常先讲内容少底概念，因为在逻辑上它先于内容多底概念。形上学所讲内容少底概念，亦是从分析内容多底概念而得者，形上学先讲内容少底概念，乃所以义释内容多底概念，并不是从内容少底概念，推出内容多底概念，至少就真正底形上学说是如此。

维也纳学派所批评底形上学，严格地说，实在是坏底科学。照我们所谓科学的意义，坏底科学是应该取消底。取消坏底科学，这是维也纳学派的贡献：不知道他们所取消底只是坏底科学，这是维也纳学派的错误。不过这也不专是维也纳学派的错误。因为向来大部分哲学家所讲底形

上学，确是坏底科学。对于形上学之所以为形上学，向来哲学家也不是人人都有清楚底认识。所以维也纳学派，以为形上学不过是坏底科学，原也是不足为异底。

我们是讲形上学底。但是维也纳学派对于形上学的批评的大部分，我们却是赞同底。他们的取消形上学的运动，在某一意义下，我们也是欢迎底。因为他们的批评确能取消坏底形上学。坏底形上学既被取消，真正底形上学的本质即更显露。所以维也纳学派对于形上学底批评，不但与真正底形上学无干，而且对于真正底形上学，有“显正摧邪”的功用。由此方面说，维也纳学派虽批评形上学，而实在是形上学的功臣。

维也纳学派所用底方法，是逻辑分析法，是分析法的很高底发展。不过他们没有应用这个方法到形上学，而只应用这个方法，到历史中底形上学。这就是说，他们没有应用这个方法以研究形上学，而只应用这个方法以批评已有底哲学家的形上学。他们以逻辑分析法，批评已有底哲学家的形上学及科学。他们所讲底，是比形上学及科学高一层次底。他们所讨论底，大半是属于知识论及逻辑中间底问题。自一种意义说，知识论，也是比其余学问高一层次底。因为其余底学问都是知识，知识论是讨论知识底。

对于知识的来源，维也纳学派的见解是经验主义底。关于取得知识的方法，维也纳学派所提倡底方法是经验法。就此方面说，维也纳学派是休谟的继续。休谟的经验主义及怀疑主义使康德自“武断的迷睡中惊醒”。维也纳学派的经验主义及怀疑主义也应该使现代哲学家自“武断的迷睡中惊醒”。

第六章　新理学的方法

康德的批评底哲学的工作，是要经过休谟的经验主义而重新建立形上学。它“于武断主义及怀疑主义中间，得一中道”。新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义而重新建立形上学。它也于武断主义及怀疑主义中间，得一中道。这中道也不是只于两极端各机械地取一部分，而是“照原理确切地决定底”。

于本书第一章，我们说明了真正形上学的性质，及真正形上学的方法。新理学的形上学，是用这种方法建立底，所以也是合乎真正底形上学的标准底。它的主要底观念，可以四组主要命题表示之。这四组主要命题，或是，或几乎是，重复叙述底。就一方面说，这些命题都是包括甚广；就又一方面说，又都是对于实际没有，或甚少，肯定。

于第一章中，我们说：形上学的工作，是对于经验，作形式底释义。在我们的经验或可能底经验中，有如是如是底事物。禅宗中有禅师问僧云：《金刚经》的头一句的头两个字是甚么？僧云：如是(“如是我闻”)。师云：如是如是。如是二字，应该是真正形上学的开端，也应该是真正形上学的收尾。所谓如是者，“山是山，水是水”(亦禅宗

中用语)。山如山的是，水如水的是。这座山如这座山的是，这条水如这条水的是。一切事物，各如其是，是谓如是。一切底如是，就是实际。形上学就是从如是如是底实际出发，对之作形式底释义。

从如是如是底实际出发，形上学对于实际所作底第一肯定，也是唯一底肯定，就是：事物存在。这可以说是对于实际有所肯定底肯定。但这一个肯定，与普通对于实际有所肯定底肯定不同，因为说事物存在，就等于说有实际。从如是如是底实际出发，而说有实际，这一说并没有增加我们对于实际底知识。所以这一肯定，虽可以说是对于实际有所肯定，但仍是形式底肯定，不是积极底肯定。

这一肯定与普通对于实际有所肯定底肯定，还有一点不同。普通对于实际有所肯定底肯定，其是真都是或然底。但这一肯定，其是真，如果不能说是确实底，亦近乎是确实底。某些事物不存在，是可能底。但任何事物不存在，至少在我们作了这个肯定以后，是不可能底。我们可以说，所谓外界事物，不过都是些感觉，或感觉"堆它"。但照我们所谓事物的意义，感觉及感觉"堆它"也是某种事物。肯定有事物存在底这个肯定，也是某种事物。你如否认这个肯定，你的否认，也是一种事物。从这一方面着思，(这也是一个事物，)我们可见，任何事物不存在，至少在我们作了这个肯定以后，是不可能底。这一段推论，有似于笛卡尔的"我思故我在"的推论，但在这一段推论中，我们并不肯定有"我"。笛卡尔的推论，对于实际有所肯定。我们的推论，除了肯定有实际之外，对于实际，并无肯定。

事物存在。我们对于事物及存在，作形式底分析，即

得到理及气的观念。我们对于事物及存在作形式底总括，即得到大全及道体的观念。此种分析及总括，都是对于实际作形式底释义，也就是对于经验作形式底释义。

新理学的形上学的第一组主要命题是：凡事物必都是甚么事物。是甚么事物，必都是某种事物。某种事物是某种事物。必有某种事物之所以为某种事物者。借用中国旧日哲学家的话说："有物必有则"。

某种事物之所以为某种事物者，新理学谓之理。此组命题，肯定有理。有人批评新理学，谓《新理学》中说，有方底东西，则必有方之所以为方者，有圆底东西，则必有圆之所以为圆者。如此说，不过是将一句话重说一遍，与科学、哲学俱无帮助。这种批评，正是亚力士多德对于柏拉图底批评。（见上第二章）这些命题，本来是对于实际无所肯定底。因其是如此，所以与科学，本来不能有所帮助。但不能说这些命题与哲学无所帮助。因为这些命题，对于实际虽无所肯定；对于真际，却有所表显。这正是形上学所需要底。

对于这一组命题，我们于《新原道》中，已有说明。（看《新原道》第十章）在《新原道》中，在这一组命题中，有一命题是："有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。"现在我们将此命题改为："某种事物为某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。"这就是说：山是山，必有山之所以为山者，水是水，必有水之所以为水者。（这一点是沈有鼎先生的提示。）照原来底说法，我们固然可以说从"有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者"这个命题，我们可以推出两命题。一是：某种事物之所以为

某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以先某种事物而有。（参看《新原道》第十章）不过这个推论，很可受批评。批评者可以说，在“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”一命题中，“有”的意义，非常含混。例如你说：有山必有山之所以为山者。这个命题中底两个“有”，若都是存在的意思，则这个命题，只能是说：如果山存在，山的性质必也存在。山的性质就存在于存在底山中。如果山不存在，山的性质也不存在。如果这个命题中底第一个“有”，是存在的意思，第二个“有”不是存在的意思，则这个命题的真与否，尚待讨论。至于你从“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”所推出底两个命题，更似乎只是玩弄一种言语上底把戏，至少说，你亦是为文字所迷惑了。为免除这个批评，我们改用现在底说法。现在我们说：山是山，必有山之所以为山者。这个命题，并不肯定某些山的存在。只要“山是山”是有意义底一句话，有山存在，固然必有山之所以为山者，没有山存在，也必有山之所以为山者。因为如果“山是山”是有意义底一句话，所谓山者，必不只是一个空名，它必有其所指。其所指就是其对象。其对象就是山之所以为山者。所以从“山是山必有山之所以为山者”，确可推出二命题，一是：“山之所以为山者，可以无存在底山而有。”一是：“山之所以为山者，先存在底山而有。”专就山之所以为山者说，它不是存在底，而又不能说是无。它是不存在底有。不存在底有，我们称为真际底有。

我们还可从另一点证明有理。这就是，我们可以离开某种事物而专讨论，某种事物之所以为某种事物者。例如

我们可以离开方底东西，而说方有四隅。这是一个分析命题。分析命题是必然地真底。从这一点，我们也可以证明有理。关于这一点，我们于以下另有专章论之。

在新理学的形上学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说：“有理必有气。”

对于这一组命题，我们于《新原道》中已有说明。现在我们专就方法方面说。我们虽亦说存在底事物，但存在并不是一事物的性质。这就是所谓“存在不是一个客词”。关于这一点，我们于上文第四章中，已引康德的说法，详为说明。第一组命题，是就事物的性质着思得来底。第二组命题是就事物的存在着思得来底。就事物“存在”这个事实加以形式底分析，我们即得到这一组命题及气之观念。

新理学所谓气，并不是有些中国哲学家所谓“体”，亦不是有些西洋哲学家所谓“本体”。维也纳学派以为哲学家说有“本体”是由于受言语的迷惑。在言语中(尤其是欧洲言语中)，一句话有主词客词。例如我们说：这个狗是白底，这个狗是长毛底。哲学家见我们的话如此说，他们即以为除了是白底，是长毛底之外，还有一个甚么东西，是这些现象的支持者。这个支持者，就是所谓本体。其实这个狗就是如此等等现象底全体。我们说这个狗时，我们所说底话，有主词客词，其实不过是话如此说而已。其实除了现象，更无本体，我们不可为文法所欺。维也纳学派的此种说法，是否不错，我们不论。我们只说，新理学中所谓气，并不是所谓本体，如维也纳学派所批评者。即令这

个狗就是“是白底”，“是长毛底”，等等现象的全体，这些等等现象总存在。既存在总能存在，总有其所有以能存在者。这就是新理学所谓气。

或可以说：从“能存在”说到“有其所有以能存在者”，这中间还是有言语上底迷惑。“能存在”之“能”是一个助动词。“其所有以能存在者”是一个名词。将这一个助动词变成名词，便以为此名词代表一种实体。此若不是言语上底迷惑，亦是利用言语上底变换，以掩饰一句话的无意义。对于这种批评，我们说：我们说“其所有以能存在者”时，我们是将“能存在”之能，由助动词变为名词。但虽如此变，我们并没有变“能存在”的意义，不过是将其意义说得更清楚。犹如我们说：人能生活，就是说，他有其所有以能生活者。我们并没有变更“能生活”的意义，不过是将其意义说得更清楚。将“能存在”的意义说得更清楚以后，如果“其所有以能存在者”代表一种实体，那亦是因为本来有一种实体，为“能存在”所拟说，但隐而未显。我们说“如果”，因为新理学所谓气，并不是一种实体。此于下文所说可见。

气并不是一种实体，因为我们不能说气是甚么。其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是甚么，即须说存在底事物是此种甚么所构成底。如此说，即是对于实际有所肯定。此是一综合命题，但是无可证实性，照维也纳学派的标准，此命题是无意义底，不是命题。就第二点说，我们若说气是甚么，则所谓气即是一种能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。新理学所谓气，是“一切事物”所有以能存在者，所以决不是一种事物。我们不可以

此与科学所谓"能"相混，更不可以此与"空气""电气"等气相混。空气等气，固是存在底事物，科学中所谓能，亦是存在底事物，它们既能存在，都需有其所有以能存在者。所以它并不是新理学所谓气。新理学所谓气，并不是甚么。

哲学家多拟说一种事物，是其余事物所以构成者，是其余事物的根源。有说此种事物是心者。有说此种事物是物者。有说此种事物是非心非物底"事"者。在诸如此类的说法中，说是心是物者，对于实际所肯定者多。说是"事"者，对于实际所肯定者少。然总之，对于实际皆有所肯定。新理学中所谓气，不能说它是甚么。不但不能说它是心是物，亦不能说是"事"。新理学如此说，完全是只拟对于经验作形式底释义，除肯定有实际之外，对于实际，不作肯定。

柏拉图及亚力士多德哲学中所说"质料"，与新理学所说气相似。旧理学中亦说气。但其所谓气，是从横渠哲学中得来。横渠所谓气，"升降飞扬，未尝止息"，是一种事物。旧理学中说，气有清浊正偏，可见其所谓气，是可以说是甚么者。既可以说是甚么，则即是一种事物。既是一种事物，则说"人物之生，必禀此气，然后有形"，(朱子语)即是对于实际，有所肯定。

新理学亦可以借用朱子这两句话。新理学亦可以说："人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。"新理学若如此说，亦不过是说：事物既是事物，必是某种事物。既是某种事物，必有依照于某种事物之所以为某种事物者。事物既存在，必能存在。能存在必有其所有以能

存在者。

在新理学的形上学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说："无极而太极"。又曰："乾道变化，各正性命"。

对于这一组命题，在《新原道》中，亦有说明，专就方法方面说，此一组命题可分为两部分。第一部分是我们对于存在作形式底分析而得者。上述第二组命题，亦是我们对于存在作形式底分析而得者。不过我们于彼所分析，是存在的事实，如"存在"一名词所表示者。我们于此所分析，是存在的动作，如"存在"一动词所表示者。第二部分是我们对于一切底存在的动作，如"存在"一动词所表示者，作形式底总括而得者。

或可说，如此所说，似乎只是与"存在"以定义。照你的定义，存在是流行，存在当然是流行。不过这是一个分析命题。分析命题只代表一种言语上底约定。照言语上习惯底用法，"存在"是一动词，因此你就说：存在是流行；流行涵蕴动。你未免太为言语所迷惑了。对于此批评，我们说，我们承认，存在是流行，流行涵蕴动，是分析命题。但我们以为分析命题不是，或不只是代表言语上底约定。照我们的说法，并不是因为"存在"是一动词，所以存在是流行；流行涵蕴动。而是因为存在是流行，流行涵蕴动，所以"存在"是动词。关于这一点，我们于下文另有专章讨论。

存在是一种底有。其另外一种底有，是不需要“所有以能存在者”底。这就是我们所谓真际底有。属于这一种底有者，无所谓流行不流行，无所谓动或不动，不过它也不存在。它就是所谓永恒底。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全，大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”

总一切底有而得到大全的观念，是我们对于一切底有作形式底总括所得底结果。对于事物作形式底总括所得底结果，我们都用“凡”或“一切”等词表示之。“凡”或“一切”是真正地哲学底词。因为他们所表示底，都是超乎经验底。无论甚么事物，只要我们一说到凡或一切甚么，这凡或一切甚么，都是超乎经验底。例如这个马、那个马是可经验底，但凡马、一切马，却不是可经验底。这一点是经验主义者所遇见底最大底困难。因为他们虽不承认我们可以有对于超乎经验底知识，但他们也常说凡或一切。例如他们说，凡知识都是经验底，他们虽如此说，但一说到凡知识，他们已超乎经验了。在我们的经验中，只有知识，没有凡知识。

“一即一切，一切即一”，本是佛家哲学中所常用底一句话。新理学说“一即一切，一切即一”，与佛家所说，意义不同。华严宗说“一即一切，一切即一”，其所谓一是个体。“一一毛中，皆有无边师子”，此是所谓“一即一切”。又复“一一毛皆带此无边师子，还入一毛中”。此是所谓“一切即一”。新理学所谓一，则是大全，不是个体。又佛家及有些西洋哲学家说“一”，以“一”为事物的本源或本体。

他们以为事物间本有内部底关联。一切事物，本来在实质上是“一”。事物的万殊是表面底，是现象。此“一”或是心或是物。或有些西洋哲学家，以为事物之间，有内在底关系。每一事物，皆与其余底事物，有内在底关系。一事物若离开其余底事物，则即不是其事物。所以一切事物，皆依其间底内在关系，联合为不可分底“一”。若所谓“一”有如此类底意义，则说“一即一切，一切即一”，即是综合命题，即是对于实际，有所肯定。新理学所谓“一”，不过是一切的总名。新理学虽说“一即一切，一切即一”，但对于实际，并无所肯定。普通所谓唯心论，唯物论，一元论，二元论等名称，对于新理学均用不上。

新理学中的四组命题，提出四个观念。在其所提出底四个观念中，有三个与其所拟代表者，不完全相当，其中有三个所拟代表者，是不可思议，不可言说底。这就是说，是不可以观念代表底。气是不可思议，不可言说底。因为气不是甚么，如思议言说它，就要当它是甚么。是甚么者就不是气。道体是一切底流行，大全是一切底有。思议言说中底道体或大全，不包括这个思议言说，所以在思议言说中底道体或大全，不是道体或大全。气，道体，大全，是“拟议即乖”。

由此方面说，则形上学不能讲。从形上学不能讲讲起，就是以负底方法讲形上学。形上学的正底方法，从讲形上学讲起。到结尾亦需承认，形上学可以说是不能讲。负底方法，从讲形上学不能讲讲起，到结尾也讲了一些形上学。

第九章 禅宗的方法

以上所讲底，都是形上学的正底方法。本章以唐宋时代的禅宗为例，以说明形上学的负底方法。禅宗虽出于佛家的空宗，但其所用底方法，与空宗中有些著作所用底方法不同。空宗中有些著作，如《中论》、《百论》，其工作在于破别宗的，对于实际有所肯定底，理论。它们虽破这些理论，但并不是从一较高底观点，或用一种中立底方法，以指出这些理论的错误。它们的办法，是以乙宗的说法破甲宗，又以甲宗的说法破乙宗，所以它们的辩论，往往使人觉其是强词夺理底。它们虽说是破一切底别宗，但它们还是与别宗在一层次之内。

维也纳学派是用一中立底方法，以证明传统底形上学中底命题是无意义底。他们所用底中立底方法，是逻辑分析法。他们用逻辑分析法以证明普通所谓唯心论，或唯物论，一元论，或多元论等等所谓形上学底命题，是无意义底。他们并不用乙宗的说法，以破甲宗，又用甲宗的说法，以破乙宗。

道家的哲学，是从一较高底观点以破儒墨。《庄子·齐物论》说："故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。

欲是其所非，而其非所是，则莫若以明。”郭象以为“以明”是“还以儒墨反复相明”。“反复相明”正是上文所说以乙破甲，以甲破乙的办法。实则《齐物论》的方法，是“圣人不由而照之于天”。儒墨的是非，是起于他们各从其人的观点说。圣人不从人的观点说，而从天的观点说。“不由”是不如一般人站在他自己的有限的观点，以看事物。“照之于天”是站在天的观点，以看事物。天的观点，是一较高底观点。各站在有限的观点，以看事物，则“彼亦一是非，此亦一是非”。彼此互相对待，谓之有偶。站在一较高底观点，以看事物，则既不与彼相对待，亦不与此相对待。此所谓“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷：是亦一无穷，非亦一无穷也”。郭象所谓“反覆相明”，正是在环上以儒墨互相辩论。这种辩论，是不能有穷尽底。站在环中，以应无穷，既不随儒墨以互相是非，亦不妨碍儒墨各是其所是，非其所非。站在这个较高底观点看，儒墨所争执底问题，都是不解决而自解决。

道家也是以负底方法讲形上学，他们的方法，我们于别处已经讨论。（参看《新原道》第四章）维也纳学派以一种中立底方法破传统底形上学中底各宗。破各宗的结果，可以是“取消”形上学，也可以是以负底方法讲形上学。前者是一切维也纳学派中底人所特意地建立底，后者是其中有一部分人或许于无意中得到底。前者我们于上数章中已有讨论，后者我们于本章亦将提及。

禅宗自以为他们所讲底佛法，是“超佛越祖之谈”。其所谓超越二字，甚有意思。他们以佛家中所有底各宗为“教”，而以其自己为“教外别传”。他们亦是从一较高底观

点，以看佛家各宗的，对于实际有所肯定底，理论。他们所讲底佛法，严格地说，不是教“外”别传，而是教“上”别传。所谓上，就是超越的意思。由此方面看，禅宗虽是继承佛家的空宗，亦是继承中国的道家。

所谓“超佛越祖之谈”，禅宗中人，称之为第一义或第一句。临济（义玄）云：“若第一句中得，与祖佛为师；若第二句中得，与人天为师；若第三句中得，自救不了。”（《古尊宿语录》卷四）但超佛越祖之谈，是不可谈底；第一句或第一义，是不可说说底。《文益禅师语录》云：“问：‘如何是第一义？’师云：‘我向尔道，是第二义。’”《佛果禅师语录》云：“师升座。焦山和尚白槌云：‘法筵龙象众当观第一义。’师乃云：适来未升此座，第一义已自现成。如今槌下分疏，知他是第几义也。’”道家常说“不言之辨”、“不道之道”及“不言之教”。禅宗的第一义，正可以说是“不言之辨”、“不道之道”。以第一义教人，正可以说是“不言之教”。

第一义不可说，因为第一义所拟说者不可说。《怀让禅师语录》云：“‘师白祖（慧能）云：‘某甲有个会处。’祖云：‘作么生？’师云：‘说似一物即不中。’”（《古尊宿语录》卷一）南泉（普愿）云：“江西马祖说：‘即心即佛。’王老师不恁么道，不是心，不是佛，不是物。”（《传灯录》卷八）《洞山（良价）语录》云：“云岩（昙成）问一尼：‘汝爷在？’曰‘在。’岩曰：‘年多少？’云：‘年八十。’岩曰：‘汝有个爷，不年八十，还知否？’云：‘莫是恁么来者？’岩曰：‘犹是儿孙在。’师曰：‘直是不恁么来者亦是儿孙。’”（又见《传灯录》卷十四）第一义所拟说者

不能说是心，亦不能说是物，称为恁么即不是，即称为不恁么亦不是。如拟说第一义所拟说者，其说必与其所拟说者不合。所以禅宗说："有拟义即乖。"所以第一义不可说。

如拟说第一义所拟说者，其说必不是第一义，至多也不过是第二义，也许不知是第几义。这些说都是戏论，僧问马祖(道一)："和尚为什么说即心即佛?"曰："为止小儿啼。"曰："啼止将如何?"曰："非心非佛。"(《古尊宿语录》卷一)百丈(怀海)说："说道修行得佛，有修有证，是心是佛，即心即佛"，"是死语"。"不说修行得佛，无修无证，非心非佛"，"是生语"。(同上)所谓生是活的意思。这些语是生语或活语，因为这些语并不对于第一义所拟说者有所决定。说非心非佛，并不是肯定第一义所拟说者是非心非佛。说非心非佛，只是说，不能说第一义所拟说者是心是佛。

凡对于第一义所拟说者有所肯定底话，皆名为"戏论之粪，亦名粗言，亦名死语"。执着这种"戏论之粪"，名为"运粪人"。取消这种"戏论之粪"，名为"运粪出"。(俱百丈语，见《古尊宿语录》卷二)黄檗(希运)说："佛出世来，执除粪器，蠲除戏论之粪。只教你除却从来学心见心，除得尽即不堕戏论，亦云搬粪出。"(《古尊宿语录》卷三)所以临济云："你如欲得如法见解，但莫授人惑。向里向外，逢着便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。"(《古尊宿语录》卷四)

凡对于第一义所拟说者作肯定，以为其决定是如此者，都是所谓死语。作死语底人，用禅宗的话说，都是该打底。

《宗杲语录》云："乌龙长老访凭济川说话次云：'昔有官人问泗州大圣：师何姓？圣曰：姓何。官云：住何国？圣云：住何国。'龙云：'大圣本不姓何，亦不住何国，乃随缘化度耳。'凭笑曰：'大圣决定姓何，住何国。'遂致书于师，乞断此公案。师云：'有六十棒：将三十棒打大圣，不合道姓何；三十棒打济川，不合道大圣决定姓何。'"(《大慧普光禅师宗门武库》)普通所谓唯心论者或唯物论者肯定所谓宇宙的本体或万物的根原是心或物，并以为决定是如此。这些种说法，都是所谓死语。持这些种论者，都应受六十棒。他们作如此底肯定，应受三十棒。他们又以为决定是如此，应更受三十棒。

禅宗亦喜说重复叙述底命题，因为这种命题，并没有说甚么。《文益禅师语录》云："师一日上堂，僧问：'如何是曹源一滴水？'师云：'是曹源一点水。'"又云："上堂。尽十方世界皎皎地无一丝头。若有一丝头，即是一丝头。"又云："举昔有老僧住庵，于门上书心字，于窗上书心字，于壁上书心字。师云：'门上但书门字，窗上但书窗字，壁上但书壁字。'"

第一义虽不可说，"超佛越祖之谈"虽不可谈，但总须有方法以表显之。不然则即等于没有第一义，没有"超佛越祖之谈"。"不言之教"亦是教。既是教，总有使受教底人可以受教底方法。禅宗中底人，对于这种方法，有很多底讨论。这些方法都可以说是以负底方法讲形上学底方法。

禅宗中临济宗所用底方法有所谓"四料简""四宾主"者，临济云："有时夺人不夺境。有时夺境不夺人。有时

人境俱夺。有时人境俱不夺”(《古尊宿语录》卷四)。又说:“我有时先照后用。有时先用后照。有时照用同时。有时照用不同时。先照后用有人在。先用后照有法在。照用同时,驱耕夫之牛,夺饥人之食,敲骨取髓,痛下针砭。照用不同时,有问有答,立宾立主,合水和泥,应机接物。”(同上卷五)照临济所解释,则“先用后照”就是“夺人不夺境”,“先照后用”就是“夺境不夺人”,“照用同时”就是“人境俱夺”,“照用不同时”就是“人境俱不夺”。这就是所谓“四料简”。

所谓“四宾主”者,即主中主,宾中主,主中宾,宾中宾。师家与学人辩论之时,“师家有鼻孔,名主中主。学人有鼻孔,名宾中主。师家无鼻孔,名主中宾。学人无鼻孔,名宾中宾。”(《人天眼目》卷二)所谓鼻孔,大概是要旨之义。如一牛,穿其鼻孔,则可牵其全体。故一事物可以把握之处,名曰把鼻。一人所见之要旨,名曰鼻孔。此二名词,均禅宗语中所常用者。临济云:“参学之人,大须仔细。如主客相见,便有言论往来。如有真正学人,便喝,先拈出一胶盆子。善知识不辨是境,便上他境上作模作样。学人便喝,前人不肯放。此是膏肓之疾不堪医,唤作客看主(一本作宾看主)。或是善知识不拈出物,只随学人问处即夺。学人被夺,抵死不放。此是主看客(一本作主看宾)。或有学人,应一个清净境,出善知识前。善知识辨得是境,把得抛向坑里。学人言大好。善知识云:咄哉,不识好恶。学人便礼拜。此唤作主看主。或有学人,被枷带锁,出善知识前。善知识更与安一重枷锁。学人欢喜。彼此不辨。呼为客看客(一本作宾看宾)。”(《古尊宿

语录》卷四）在此诸例中，第一例是学人有鼻孔，师家无鼻孔，名宾中主。第二例是师家有鼻孔，学人无鼻孔，名主中宾。第三例是师家学人均有鼻孔，名主中主。第四例是师家学人均无鼻孔，名宾中宾。

所谓境，有对象之义。思议言说的对象，皆名为境。境是对象，人是知对象者。第一义所拟说者，不可为思议言说的对象，故不能是境。凡可以是境者，必不是第一义所拟说者。欲得第一义，则须知有境之思议言说皆是“枷锁”，皆须“抛向坑里”。“抛向坑里”即是“夺”之。将思议言说之对象“抛向坑里”，谓之“夺境”。将思议言说“抛向坑里”，谓之“夺人”。或夺人，或夺境，皆至于“人境两俱夺”。既已“人境两俱夺”，则又可以“人境俱不夺”。（观下文可知。）所怕者是被夺之人，“抵死不放”，此是“膏肓之病不堪医”。

就“夺境”“夺人”说，禅宗有似于空宗。但空宗，如所谓三论所代表者，是以乙的辩论破甲，又以甲的辩论破乙，以见甲乙俱不能成立。禅宗则是从一较高底观点，说，凡有言说者，俱不是第一义。所以我们说，禅宗是从一较高底观点，以看佛家各宗的，对于实际有所肯定底，理论。禅宗并不以乙的辩论破甲，又以甲的辩论破乙。禅宗直接把甲乙一齐“抛向坑里”。所以他们所说底话，是比甲乙高一层次底。

禅宗中的曹洞宗，有所谓“五位君臣旨诀”。所谓五位者，即偏中正，正中偏，正中来，偏中至（或作兼中至），兼中到。照一解释，此五位亦表示义理。曹山说：“正位即空界，本来无物。偏位即色界，有万象形。正中偏者，

背理就事。偏中正者，舍事入理。兼带者，冥应象缘，不堕诸有。非染非净，非正非偏。故曰：虚玄大道，无著真宗。从上先德，推此一位，最妙最玄，当详审辨明。君为正位，臣为偏位。臣面君是偏中正，君视臣是正中偏，君臣道合是兼带语。"(《抚州曹山元证禅师语录》)临济宗所谓四料简亦可作如此一类底解释。若如此解释，则主中宾，即正中偏。偏中正，即宾中主。正中来，即主中主。偏中至，即宾中宾。

照另一解释，此五位所表示，乃表显第一义的方法。曹山《解释洞山五位显诀》云："正位却偏，是圆两意。偏位虽偏，亦圆两意。缘中辨得，是有语中无语。或有正位中来者，是无语中有语。或有偏位中来者，是有语中无语。或有相兼带来者，这里不说有语无语，这里直须正面而去，这里不得不圆转，事须圆转。"(《抚州曹山元证禅师语录》)照此所说，五位是表示五种表显第一义的方法。但原文意有不甚可晓者。原文于每条下，并各举数公案为例。此诸公案，意亦多不明。照禅宗例，有语无语相配，应尚有有语中有语，及无语中无语，而此无之；偏中正与偏中至均是有语中无语，亦难分别。此点我们不需深考。我们可以用曹山所说有语无语之例，并借用五位之名，将禅宗中人所常用以表显第一义底方法，分为五种。

(一)正中偏：此种表显第一义的方法，可以说是无语中有语。禅宗中常说："世尊登座，拈花示众。人天百万，悉皆罔措，独有金色头陀，破颜微笑。"又说："俱胝和尚，凡有诘问，惟举一指。后有童子，因外人问：'和尚说何法要？'童子亦竖起一指。胝闻，遂以刃断其指，童子号

哭而去。胝复招之，童子回首。胝却竖其指。童子忽然领悟。"(《曹山语录》)马祖"问百丈：'汝以何法示人？'百丈竖起拂子。师云：'只这个为当别有？'百丈抛下拂子。"(《古尊宿语录》卷一)临济云："有时一喝如金刚王宝剑。有时一喝如踞地师子。有时一喝如探竿影草。(《人天眼目》云：'探竿者，探尔有师承无师承，有鼻孔无鼻孔。影草者，欺瞒做贼，看尔见也不见。')有时一喝不作一喝用。"(《古尊宿语录》卷五)

禅宗中人常用此等动作，及扬眉瞬目之类，以表显第一义。此等动作，并无言说，但均有所表显，所以以此等方法。表显第一义，谓之无语中有语。

(二)偏中正：此种表显第一义的方法，可以说是有语中无语。禅宗中底大师，如有以佛法中底基本问题相问者，则多与一无头无脑不相干底答案。例如僧问首山省念和尚："'如何是佛心？'曰：'镇州萝葡重三斤。'问：'万法归于一体时如何？'曰：'三斗吃不足。'僧云：'毕竟归于何处？'曰：'二斗却有余。'"(《古尊宿语录》卷八)僧问赵州和尚(从谂)："'万法归一，一归何所？'师云：'我在青州作一领布衫重七斤。'"(同上卷十三)僧问云门(文偃)："'如何是释伽身？'曰：'干屎橛。'问：'如何是超佛越祖之谈？'曰：'蒲州麻黄，益州附子。'"(同上卷十五)此诸答案，在表面上看，是顺口胡说，其实也真是顺口胡说。这种答案，如有甚么深意，其深意只是在表示，这一类的问题，是不应该问底。《传灯录》径山道钦传云："僧问：'如何是祖师西来意？'师曰：'汝问不当。'曰：'如何得当？'师曰：'待我灭后，即向汝说。'"(卷四)

又马祖传云："僧问：'如何是西来意?'师便打，乃云：'我不打汝，诸方笑我也。'"(《传灯录》卷六)对于这一类的问题，无论怎样答，其答总是胡说，故直以胡说答之。这些答案，都是虽有说，而并未说甚么，所以都可以说是有语中无语。

(三)正中来：此种表显第一义的方法，可以说是无语中无语。《传灯录》谓：慧忠国师"与紫璘供奉论议。既升座，供奉曰：'请师立义，某甲破。'师曰：'立义竟。'供奉曰：'是什么义。'曰：'果然不见，非公境界。'便下座。"(《传灯录》卷五)慧忠无言说，无表示，而立义。其所立正是第一义。《传灯录》又谓："有婆子令人送钱去请老宿开藏经。老宿受施利，便下禅床转一匝，乃云：'传语婆子送藏经了也。'其人回举似婆子。婆子云：'比来请阅全藏，只为开半藏。'"(卷二十七)宗杲以为此系赵州(从谂)事。(见《大慧普觉禅师语录》卷九)宗杲又云："如何是那半藏？或云：再绕一匝，或弹指一下，或咳嗽一声，或喝一喝，或拍一拍，恁么见解，只是不识羞。若是那半藏，莫道赵州再绕一匝，直绕百千万亿匝，于婆子分上，只得半藏。"或谓须婆子自证。方得全藏。众人之意，固是可笑。宗杲之意，亦未必是。婆子之意，应是以不转为转全藏。有所作为动作，即已不是全藏。《洞山语录》云："因有官人设斋施净财，请师看转大藏经。师下禅床，向官人揖。官人揖师，师引官人俱绕禅床一匝，向官人揖，良久曰：'会么?'曰：'不会。'师曰：'我与汝看转大藏经，如何不会?'"此以绕禅床一匝为转全藏。以绕禅床一匝为转全藏是正中偏。以绕禅床一匝为反而不能转全

藏，是正中来。

（四）偏中至：此种方法可以说是有语中有语。禅宗语录中，有所谓普说者，其性质如一种公开讲演。禅宗语录中亦间有不是所谓机锋底问答。这都是有语中有语。有语亦是一种表显第一义的方法，临济云："十二分教，皆是表现之说，学者不会，便向名句上生解。"（《古尊宿语录》卷四）因此，禅宗认为这种方法，是最下底方法。临济云："有一般不识好恶，向教中取义度商量，成于句义。如把屎块子向口里含过，吐与别人。"（同上）这是用这一种方法的流弊。

（五）兼中到："这里不说有语无语"，这就是说，用这一种方法表显第一义，也可以说是有语，也可以说是无语。"庞居士问马祖，'不与万法为侣者是什么人?' 祖云：'待汝一口吸尽西江水，却向汝道。'"（《古尊宿语录》卷一）《传灯录》又谓："药山（惟俨）夜参不点灯。药山垂语云：'我有一句子，待特牛生儿，即向尔道。'时有僧曰：'特牛生儿也。何以和尚不道。'（《洞山语录》引作："特牛生儿，也只是和尚不道。"）"（卷四十）一口吸尽西江水，特牛生儿，皆不可能底事。待一口吸尽西江水，待特牛生儿，再道，即是永不道。然如此说，即是说，此一句不可道。说此一句不可道，也就是对于此一句有所说。《传灯录》云："药山上堂云：'我有一句子，未曾说与人。'僧问药山曰：'一句子如何说?'药山曰：'非言说。'师（圆智）曰：'早言说了也。'"（卷十四）说第一义不可说，也可以说是说第一义，也可以说是未说第一义。《传灯录》云："有僧人冥，见地藏菩萨。地藏问：'你平生修何业?'僧曰：'念《法

华经》。’曰：‘止止不须说，我法妙难思。为是说是不说?’无对。”(卷二十七)《曹山语录》云：“师行脚时，问乌石观禅师：‘如何是毘卢师法身主?’乌石曰：‘我若向尔道，即别有也。’师举似洞山。洞山曰：‘好个话说，只欠进语。何不问，为什么不道?’师却归进前语。乌石曰：‘若言我不道，即哑却我口。若言我道，即謇却我舌。’师归，举似洞山，洞山深肯之。”(又见《传灯录》卷十三“福州乌石山灵观禅师”条下)乌石此意，即说，也可说他道，也可说他未道。

在上述诸方法中，无论用何种表示，以表显第一义，其表示皆如以指指月，以筌得鱼，以指指月，既已见月，则需忘指。以筌得鱼，既已得鱼，则需忘筌。指与筌并非月与鱼。所以禅宗中底人常说：善说者终日道如不道，善闻者终日闻如不闻。宗杲说：“上士闻道，如印印空。中士闻道，如印印水。下士闻道，如印印泥。”(《大慧普觉禅师语录》卷二十)印印空无迹。如所谓“羚羊挂角，无迹可寻。”印印水似有迹，印印泥有迹。如印印泥者，见指不见月，得筌不得鱼。此等人是如禅宗所说：“咬人屎橛，不是好狗。”如印印空者“无一切有无等见，亦无无见，名正见。无一切闻，亦无无闻，名正闻”。(百丈语，《古尊宿语录》卷二)无见无闻，并不是如槁木死灰，而是虽见而无见，虽闻而无闻，这就是“人境俱不夺”。这是得到第一义底人的境界。

如何为得到第一义?知第一义所拟说为得到第一义。此知不是普通所谓知识之知。普通所谓知识之知，是有对象底。能知底知者，是禅宗所谓“人”。所知底对象是禅宗

所谓“境”。有“境”与“人”的对立，方有普通所谓知识。第一义所拟说者，“拟议即乖”，所以不能是知的对象，不能是境。所以知第一义所拟说者之知，不是普通所谓知识之知，而是禅宗所谓悟。普通所谓知识之知，有能知所知的分别，有人与境的对立。悟无能悟所悟的分别，无人与境的对立，所以知第一义所拟说者，即是与之同体。此种境界玄学家谓之“体无”。“体无”者，言其与无同体也；佛家谓之为“入法界”；《新原人》中，谓之为“同天”。

这是用负底方法讲形上学所能予人底无知之知。在西洋现代哲学家中，维替根斯坦虽是维也纳学派的宗师，但他与其他底维也纳学派中底人大有不同。他虽也要“取消”形上学，但照我们的看法，他实则是以我们所谓形上学的负底方法讲形上学。他所讲底，虽不称为形上学，但似乎也能予人以无知之知。

在维替根斯坦的《逻辑哲学论》的最后一段中，他说：“哲学的正确方法是：除了可以说者外，不说。可以说者，是自然科学的命题，与哲学无干。如有人欲讨论形上学底问题，则向他证明：在他的命题中，有些符号，他没有予以意义。这个方法，别人必以为不满意，他必不觉得，我们是教他哲学。但这是唯一底严格地正确方法。”(六五三)“我所说底命题，在这个方面说，是启发底。了解我底人，在他已竟爬穿这些命题，爬上这些命题，爬过这些命题，的时候，最后他见这些命题是无意义底。(比如说，他已竟从梯子爬上去，他必须把梯子扔掉。)他必须超过这些命题，他才对于世界有正见。”(六五四)“对于人所不能说者，人必须静默。”(七)

照我们的看法，这种静默，是如上所引慧忠国师的静默。他们是于都静默中，“立义境”。

第十章 论 诗

维也纳学派以为形上学可以与诗比。石立克说："形上学是概念的诗歌。"诗中所说底话，亦是不可以逻辑上底真假论，亦是无意义底。但其无意义底话，可以使人得到一种感情上底满足。形上学亦说无意义底话，其无意义底话，亦可以使人得到一种感情上底满足。例如：上帝存在，灵魂不灭，意志自由，都是些没有意义底话。这些话虽没有意义，但人听了这些话，可以得到一种感情上底安慰。由此方面说，对于人，形上学有与诗相同底功用。照维也纳学派的说法，这是形上学的真正底性质。形上学如在人的文化中，有其地位，亦是由于它有这种性质。

欲讨论维也纳学派的这种说法，我们须先分别，有止于技底诗，有进于道底诗。有有些哲学家的形上学，有真正底形上学。维也纳学派的这种说法，对于止于技底诗，及有些哲学家的形上学，我们亦以为是可以说底。

有只可感觉，不可思议者。有不可感觉，只可思议者。有不可感觉，亦不可思议者。只可感觉不可思议者，是具体底事物。不可感觉，只可思议者，是抽象底理。不可感觉亦不可思议者，是道或大全。一诗，若只能以可感觉者

表示可感觉者，则其诗是止于技底诗。一诗，若能以可感觉者表显不可感觉只可思议者，以及不可感觉亦不可思议者，则其诗是进于道底诗。

例如温飞卿诗云："溪水无情似有情，入山三日得同行。岭头便是分手处，惜别潺湲一夜声。"此是一首止于技底诗。因为此诗想象一溪水为一同伴。一溪水是一可感觉底事物，一同伴亦是一可感觉的事物。此诗说溪水有情，说溪水惜别，都是没有意义底话。亦都是些自欺欺人底话。不但读诗者知其是如此，作诗者亦知其是如此。不过虽都知其是如此，作诗者与读诗者，都可于想象中得到一种感情上底满足。这种满足，是从一种假话得来底。

维也纳学派说，形上学应该自比于诗。或说，形上学是一种诗。其所谓诗，大概是这种止于技底诗。他们的这种说法，对于有些哲学家的形上学，是可以说底。有些哲学家，在其形上学中，所说底话，是假底，亦可说是无意义底。这些哲学家应该都如詹姆士明白宣布，其如此说，是出于其"信仰的意志"。詹姆士明知上帝的存在，是不可证明底。但他愿意信仰上帝存在。他信仰而又明知其信仰只是信仰。对于上帝存在之说，持如此态度则即是比此说于诗。有些哲学家的形上学，是应该自比于诗，或我们应该将其比于诗。

但维也纳学派的这种说法，对于真正底形上学，不可以说。因为真正底形上学，并不说维也纳学派所谓没有意义底话。此于我们于以上所讨论中可见。维也纳学派的此种说法，对于进于道底诗，亦不可以说。因为进于道底诗，并不是只说无意义底话，自欺欺人，使人得到一种感情上

底满足。它也是以可感觉者表显不可感觉者。我们可以说，就止于技底诗及有些哲学家的形上学说，形上学可比于诗。就进于道底诗及真正底形上学说，诗可比于形上学。

进于道底诗亦可以说是用负底方法讲形上学。我们说“亦可以说是”，因为用负底方法底形上学其是“学”的部分，在于其讲形上学不能讲。诗并不讲形上学不能讲，所以它并没有“学”的成分。它不讲形上学不能讲，而直接以可感觉者，表显不可感觉，只可思议者，以及不可感觉，亦不可思议者。这些都是形上学的对象。所以我们说，进于道底诗“亦可以说是”用负底方法讲形上学。

李后主词云：“独自莫凭栏，无限江山，别时容易见时难。”就此诸句所说者说，它是说江山，说别离。就其所未说者说，它是说作者个人的亡国之痛。不但如此，它还表显亡国之痛之所以为亡国之痛。此诸句所说，及所未说者，虽是作者于写此诸句时，其自己所有底情感。而其所表显则不仅只此，而是此种情感的要素。所以此诸句能使任何时读者，离开作者于某一时有此种情感的事，而灼然有“见”此种情感之所以为此种情感。此其所以能使任何时读者，“同声一哭”。江山是具体底物，别离是具体底事。这些都是可感觉底。此种情感的要素则是不可感觉，只可思议底。但作者可以只可感觉不可思议者表显之。

陶渊明诗云：“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”渊明见南山、飞鸟，而“欲辨已忘言”。他的感官所见者，虽是可以感觉底南山、飞鸟，而其心灵所“见”，则是不可感觉底大

全。其诗以只可感觉不可思议底南山、飞鸟，表显不可感觉亦不可思议底浑然大全。“欲辨已忘言”，显示大全之浑然。

陈子昂诗：“前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。”“前不见古人”，是古人不我待；“后不见来者”，是我不待后人。古人不我待，我不待后人。藉此诸事实，显示“天地之悠悠”。“念天地之悠悠”，是将宇宙作一无穷之变而观之。“独怆然而涕下”，是观无穷之变者所受底感动。李白诗：“登高壮观天地间，大江茫茫去不还。”此茫茫正如卫玠过江时所说：“见此茫茫，不觉百端交集。”苏东坡《赤壁赋》：“哀吾生之须臾，念天地之无穷。挟飞仙以遨游，抱明月而长终。”大江、明月是可感觉底。但藉大江、明月所表显者，则是不可感觉底无穷底道体。

我们说：进于道底诗可以自比于形上学。这并不是说，进于道底诗，是如普通所谓哲学诗或说理底诗。这一种的所谓诗，是将一哲学底义理用韵文写出之。严格地说，这并不是诗。进于道底诗，所表显者，虽是形上学的对象；但其所用以表显者，须是可感觉者。所以诗不讲义理，亦不可讲义理。若讲义理，则成为以正底方法讲形上学底哲学论文，不成为诗。旧说：“诗不涉理路。”（《沧浪诗话》）所谓说理之诗，若说它是诗，它说理嫌太多：若说它是哲学论文，它的说理又嫌太少。此种所谓诗，其功用实如方技书中底歌诀之类。其表面虽合乎诗的格律，但其实并不是诗。进于道底诗，并不讲道，讲道底诗，不是进于道底诗。

进于道底诗，必有所表显。它的意思，不止于其所说者。其所欲使人得到者，并不是其所说者，而是其所未说者。此所谓“超以象外”。(《诗品》)就其所未说者说，它是“不著一字，尽得风流”。(《诗品》)就其所说者说，它是“言有尽而意无穷”(《沧浪诗话》)。进于道底诗，不但能使人得到其所表显者，并且能使人于得其所表显之后，知其所说者，不过是所谓筌蹄之类，鱼获而筌弃，意得而言冥。此所谓“如羚羊挂角，无迹可寻”，“不落言诠”，“一片空灵”。(《沧浪诗话》)

禅宗中底人常藉可感觉者，以表显不可感觉，不可思议者。例如竖起指头，举拂子之类，都是如此。他们所用底方法。有与诗相同之处，所以他们多喜引用诗句。《圆悟佛果禅师语录》云：“忽一日，官员问道次，先师云：官人，尔不见小艳诗道：‘频呼小玉元无事，只要檀郎认得声。’官人都不晓，老僧听得，忽然打破漆桶，向脚根下亲见得了。”(卷十三)禅宗中底人，用这些诗句，都是欲以可感觉者表显不可感觉，不可思议者。佛果“打破漆桶”，是藉诗句之所说者，得到其所未说者。

以上是将诗作为一种讲形上学的方法看。我们还可以将诗作为一种表达意思的方式看。诗表达意思的方式，是以其所说者暗示其所未说者。好底诗必富于暗示。因其富于暗示，所以读者读之，能引起许多意思，其中有些可能是诗人所初未料及者。沈德潜云：“阮公《咏怀》，反覆零乱，兴寄无端，和愉哀怨，俶诡不羁，读者莫求归趣。”(《说诗晬语》)此所谓“若有意，若无意，若可解，若不可解”。若有这种情形，我们不能问，亦不可问，某一诗的固定底

意思是甚么。此所谓“诗无达诂”。

无论用正底方法，或用负底方法，讲形上学，哲学家都可用长篇大论的方式，或用名言隽语的方式以表达其意思。这是两种表达意思的方式。前者可称为散文底方式，后者可称为诗底方式。用散文底方式表达意思，凡所应该说底话，都已说了，读者不能于所说者外另得到甚么意思。用诗的方式表达意思，意思不止于其所说者。读者因其暗示，可以得到其所说者以外底意思，其中有些可能是说者所初未料及者。

例如在中国哲学史中，庄子可以说是以诗底方式表达意思。郭象的庄子注，如与庄子比较言之，则可以说是以散文底方式表达意思。庄子的书与郭象的注代表两种表达意思的方式，即使它们的意思完全相同，也不能互相替代。宗杲引其弟子无著云：“曾见郭象注庄子。识者云：却是庄子注郭象。”（《大慧普觉禅师语录》卷二十二）正可借用以说此意。

但若将中国哲学史与西洋哲学史比较，则郭象所用底方式，还是名言隽语的方式。这是中国以前底大多数底哲学家所用底方式。他们的名言隽语，是不能以长篇大论替代底。例如《老子》一书只五千言，但我们不能说它没完全地表达它的意思。假使有一人，写五万字或五十万字底书，将《老子》书中底意思重说一遍，但它只是另外一部书，并不能替代《老子》的五千言。这两部书中底话是用两种方式说底。它们可以是“合则双美”，但并不是“离则两伤”。

维替根斯坦的《逻辑哲学论》，也是用名言隽语的方式写出底。它是用诗底方式表达意思，我们并不是说，他所

说底，并不是他的推理所得底结论。不过他的结论，以这种方式表达出来，就不仅只是一个推理的结论。他所说底是富于暗示底。读者可于其所说者得到许多意思，其中有些可能是他所初未预料者。我们于第九章，说他实则是以负底方法讲形上学。这也许不是他的意思。但却是他所说底所暗示底意思。

即在文学方面，所谓名言隽语与长篇大论，也并不是可以互相替代底。例如《世说新语》谓："阮宣子有令闻。太尉王夷甫见而问曰：'老庄与圣教同异？'对曰：'将无同？'太尉善其言，辟之为掾。世谓三语掾。"(《文学》)老庄与儒家，不能说是尽同，亦不能说是完全不同，所以说"将无同"。假使有人作一长篇大论底"儒道异同论"，将儒道异同，说得非常详细清楚，但也不能替代"将无同"三字。《世说新语》又谓："桓公北征，见前为琅琊时种柳，皆已十围，慨然曰：'木犹如此，人何以堪？'攀枝执条，泫然流泪。"(《言语》)后来庾信《枯树赋》说："桓大司马曰：'昔年种柳，依依汉南。今日摇落，凄怆江潭。树犹如此，人何以堪？'"庾信的二十四个字，并不能替代桓温的八个字。即有人再作千言万语的文章，也只是另外一篇文章，并不能替代桓温的八个字。

这就是所谓晋人风流。风流底言语，是诗底言语。禅宗中底人喜欢用诗底言语，所以他们也常说："不风流处也风流。"

选自《三松堂全集》(第五卷)，河南人民出版社，1986年9月第1版

三松堂自序

（节选）

二 哲学

第六章 四十年代

在抗日战争时期，颠沛流离将近十年的生活中，我写了六部书：《新理学》(1939年出版),《新事论》(1940年),《新世训》(1940年),《新原人》(1943年),《新原道》(1944年),《新知言》(1946年)。颠沛流离并没有妨碍我写作。民族的兴亡与历史的变化，倒是给我许多启示和激发。没有这些启示和激发，书是写不出来的。即使写出来，也不是这个样子。

这六部，实际上只是一部书，分为六个章节。这一部书的主要内容，是对于中华民族的传统精神生活的反思。凡是反思，总是在生活中遇见什么困难，受到什么阻碍，感到什么痛苦，才会有的。如同一条河，在平坦的地区，它只会慢慢地流下去。总是碰到了崖石或者暗礁，它才会激起浪花。或者遇到了狂风，它才能涌起波涛。

但是这些都还是外因；外因通过内因而起作用。内因就是我自己的主观志愿和兴趣。在我的《中国哲学史》完

成以后，我的兴趣就由研究哲学史转移到哲学创作。哲学方面的创作总是凭借于过去的思想资料，研究哲学史和哲学创作是不能截然分开的。不过还是有不同。哲学史的重点是要说明以前的人对于某一哲学问题是怎样说的；哲学创作是要说明自己对于某一哲学问题是怎么想的。自己怎么想，总要以前人怎么说为思想资料，但也总要有所不同。这个不同，就是我在《新理学》中所说的“照着讲”和“接着讲”的不同。

1931年我在《大公报》的《世界思潮》副刊上，连续发表了几篇《新对话》。1937年我在《哲学评论》第7卷第3期上，发表了一篇文章，题目是《哲学与逻辑》。在这些文章中，“新理学”的主要观点已有了萌芽。我也用写书的形式，写了一些初步的稿子。到了南岳以后，我就准备继续往下写。可是原来的稿子离开北京时忘记带了，只得重新写起。几个月之间，将近完成了，又动身往昆明。到了蒙自以后，暂时安顿下来，这才完成了在南岳时所未完成的那一部分。这就是《新理学》那部书。在蒙自有个石印馆。我用石印把这部书印了一、二百部，分送朋友们。这是这部书的最初印本。1939年商务印书馆正式出版的铅印本，实际上已经是第二版了。

《新理学》这部书是我在当时的哲学体系的一个总纲。如果把六部书作为一部书看，《新理学》这部书应该题为“第一章：总纲”，所以新理学这个名字，在我用起来，有两个意义。一个意义是指我在南岳、蒙自所写的，商务印书馆1939年所出的那部书。另外一个意义是指我在四十年代所有的那个哲学思想体系。以下用不同的符号表明这个区

别，以《新理学》表明前者，以“新理学”表明后者。

哲学是对于人类精神生活的反思，人类精神生活所涉及的范围很广，这个反思所涉及的范围也不能不随之而广。这个范围，大概说起来，可以分为三部分：一部分是自然，一部分是社会，一部分是个人。自然就是中国传统哲学中所说的“天”；社会和个人，就是中国传统哲学中所说的“人”；人和自然之间的关系就是中国传统哲学中所说的“天人之际”。人类的生活，无论是精神的或物质的，都是和“天人之际”有关系的，所以中国哲学认为“天人之际”是哲学的主要对象。

《新理学》讲到理、气，这是关于自然方面的；讲到历史、社会，这是关于社会方面的；讲到圣人，这是关于个人方面的。在以后的五部书中讲社会和个人方面的比较多，讲到自然方面的比较少。《新理学》讲自然方面的比较多。“新理学”的自然观是在《新理学》中表现出来的。这也是很自然的。因为在天人关系中，对于“人”的理解和态度，总是以对于“天”的理解和态度为根据的。

“新理学”的自然观的主要内容，是共相和殊相的关系的问题。共相就是一般，殊相就是特殊或个别。这二者之间，是怎样区别，又怎样联系呢？在西方哲学中，首先明确提出这个问题，而又加以详细讨论的，是柏拉图。在中国哲学中，首先提出这个问题，而还没有加以详细讨论的是公孙龙。所以我在《新对话》中，就用公孙龙的名字代表对于这个问题有所贡献的人。在中国哲学中，这个问题，一直到宋朝的程颐，才有了详细讨论。朱熹又继续这个讨论，使之更加深入。他们虽然没有用共相和殊相、一

般和特殊这一类的名词，但是他们所讨论的是这个问题。这个问题的讨论，是程、朱理学的主要内容。“新理学”所要“接着讲”的，也就是关于这个问题的讨论。

这个问题在程、朱理学中表现为理、气问题。他们所说的每一类东西的所以然之理就是那一类东西的共相，其中包括有那一类东西所共同有的规定性。有了这个规定性，这一类东西和其它类的东西才有质的区别，但是仅有这些共相还不能使具体的世界中就有这种东西。共相是抽象的，它必须有一定的物质基础才能具体化。具体世界的总的物质基础叫作“气”。

具体世界中的具体事物，中国哲学称为“器”。《周易·系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”具体的事物都是有形的，可以成为感觉的对象。有些有形的东西，虽然不能直接为人所感觉，但仍可以借助于某种工具去感觉它们。例如细菌、病毒之类，人是不能直接感觉的，但是人可以借助于显微镜或其它工具去感觉它们。但是共相是不可能成为感觉的对象的，不是事实上不可能，而是原则上不可能。因为它不是具体的东西，用中国哲学的话说，它是“形而上”的。人可以感觉一个具体的东西，无论它是怎么样的微小，但是不可能感觉共相。中国哲学用有形或无形作为区别抽象或具体的标准。“形而上”的是“道”，这个道是“理”的意思；“形而下”的是“器”，也称形器。

对于共相的认识，不能用感觉得来，只能用逻辑分析得来。或者笼统一点说，用“思”得来，当时我认为哲学的一个重要任务，是得到对于共相的认识。所以我认为哲

学的方法是“思”。

在中国哲学中，程、朱理学的特点之一就是对于形而上和形而下作严格的区分。理是形而上者；器是形而下者。器之所以能成为器，是因为它有一定物质的基础。也就是说，具体的世界之所以能成为具体的，就是因为它有一定物质的基础。具体的世界的总的物质基础，就是“气”。

这样，理学就把整个的宇宙一分为二，一个是形而上的理世界，一个是形而下的器世界。程颐说：“冲漠无朕，万象森然。”这是他形容理世界的话。理世界里面的共相，都是无形的，所以说“冲漠无朕”；但是所有的共相都在其中，所以说是“万象森然”。这个理世界，好象一部无字天书，不会看的人看起来，只是一页一页的白纸；会看的人看起来，白纸上有密密麻麻的字。

《新理学》也是这样说的，只是换了两个名称。它称理世界为“真际”，器世界为“实际”。它认为，真际比实际更广阔，因为实际中某一类东西之所以成为某一类东西，就是因为它依照某一类东西之理。实际中的某一类东西，就是真际中某一理的例证。可能真际中某些理在实际中还没有例证，但不可能实际中有了例证而真际中还没有那个理。真际比实际更为根本，因为必需先有理，然后才能有例证。如果没有某一理，这个例证从何而来？它又是谁的例证？程朱理学认为，理是“体”，具体的事物是“用”。这个话就有这个意思。

我在当时举了一个例说：“必须先有飞机之理，然后才有飞机”。究竟是先有飞机之理然后才有飞机呢？还是

先有飞机然后才有飞机之理呢？这在当时成为辩论很热烈的问题。我在1931年所作的《新对话》，就是用对话的形式讨论这个问题，发表我的主张。

当时我认为，真际中所包括的理，是完全无缺的。用程、朱理学的话说，是“万理俱备”。因为理是无始无终的，如果有新加入的理，那些理就是有始的。金岳霖说：真际好比一个电影片子，实际好比一个映出来的电影，电影片子已经包括了全部的电影，在放映的时候，这个片子才一步一步地显现出来。

上面说的这些意思，程、朱理学都已经有了，不过有些意思他们讲得不够明确。“新理学”把他们没有讲明确的地方，明确起来。还有一点，程、朱理学说“气”有清、浊之分。“新理学”认为不能这样说。如果这样说，“气”就是一种具体的东西，而不是一切理所借以实现的总的物质基础，所以“气”是不可言说的。这就使“气”更加抽象了。

这些讨论所要解决的问题是一个真正的哲学问题。那就是“共相”和“殊相”，一般和特殊的关系的问题。后来批评和拥护程、朱理学的人，围绕着这个问题，继续进行讨论。这是当然的，因为这是一个真正的哲学问题。他们对于这个关系的说法可分为三种，一种叫“理在事先”，一种叫“理在事上”，一种叫“理在事中”。这三种说法实际上是两种说法。因为“理在事先”和“理在事上”，实际上是一种说法，凡是主张其一的，必也主张其二。

程、朱理学和“新理学”，都是主张“理在事先”和“理在事上”。这就是说，在时间上说，理先于具体事物而有；

就重要性说，理比具体事物更根本。在新旧理学所讲的理和气的关系中，这二种说法问题不大。因为它们都认为，理和气都是无始无终的，既然都是无始无终，就说不上哪个在先，哪个在后。就具体的事物说，它没有理就不能存在，没有气也不能存在。既然离了理气它都不能存在，也就说不上哪个比较根本，哪个比较不根本。但是就理论方面说，新旧理学的"理在事先""理在事上"的主张，是使它们成为客观唯心主义的主要原因。

"理在事先"和"理在事上"的主张，使"新理学"不得不承认，理可以离开气，可以离开具体的事物而单独存在。也许程朱认为"理"本来可以单独存在，所以并不感觉到这个"不得不"，但我却是本来就感觉到这里有问题。这个"存在"是怎么个存在法呢？譬如说，在没有飞机之前，就有飞机之理，如果这个"有"的意思就是存在，它存在于什么地方？如果说它存在于发明人的思想之中，那只是人的思想，并不是客观的飞机之理。如果说它不存在于任何地方，照一般的了解，这就是说它不存在。在西方哲学中，新实在论者大概也觉得有这一类的问题，于是他们就创造了一个词：subsist（"潜存"）。我也沿用了这个词。可是一个真正的哲学问题，并不是用创造一个词所能解决的。有人问我，什么叫"潜存"？我只能说，不存在而又不能说是没有。这是把"有"和"存在"分开来说。其实，"有"就是"存在"。如果不是"存在"，"有"也就没有什么意义了。

关于共相和殊相的关系的问题，正确的回答是"理在事中"，这就是说，共相寓于殊相之中。一类事物的共相

和这一类事物，有则俱有，无则俱无，有则同时有，无则同时无，有了飞机这一类的东西，飞机之理也就有了。如果飞机这一类的东西都没有了，飞机之理也就没有了。这并不妨碍上边所说的把宇宙一分为二，分成“真际”和“实际”那个说法。但不能了解为，象讲地理学那样，把一个地球一分为二，分为东半球和西半球。因为地球虽然很大，它也是个具体的东西，可以象切西瓜那样，一刀切成两半，两半都是看得见、摸得着的。宇宙并不是象地球那样的一个具体的东西，虽然其中也有具体的东西。上边所说的把宇宙一分为二成为“真际”和“实际”，是按着抽象和具体这个标准分的。一部分是共相，看不见，摸不着，不可以成为感觉的对象。一部分是殊相，看得见，摸得着，只可以成为感觉的对象。当然，这种逻辑的分析，只可以在人的思想中进行，人可以在思想中把一个具体的事物之中所寓的共相加以抽象，但不可能把这个共相在实验室中分离出来。“新理学”说，哲学是纯思的对象，其方法是纯思。这个话的意义就是如此。

当我在南岳写《新理学》的时候，金岳霖也在写他的一部哲学著作，我们的主要观点有些是相同的，不过他不是接着程、朱理学讲的。我是旧瓶装新酒，他是新瓶装新酒。他提出了一些新的看法，并且创造了一些新名词。例如：他创造了“可能”和“能”这二个名词。“可能”相当于程、朱和我所说的“理”，“能”相当于程、朱和我所说的“气”。从这些名词可以看出，“可能”当然比现实的范围广得多，可能尚有未成为现实的，但不可能有没有“可能”的现实。现实的必定是可能的，但可能的不一定

是现实的。他改用了两句中国成语："理有固然，势无必至。"现实的必定是可能的，这是"理有固然"；可能的不一定是现实的，因为"势无必至"。我们两个人互相看稿子，也互相影响。他对于我的影响在于逻辑分析方面；我对他的影响，如果有的话，可能在于"发思古之幽情"方面。他把他的书题名为《论道》。别人问他，为什么用这个题名。他说："道字有中国味。"我受他的影响很大，他受我的影响则很小。他曾经说，我们两个人互有短长。他的长处是能把很简单的事情说得很复杂；我的长处是能把很复杂的事情说得很简单。他所说的他的长处确切是他的长处，表面上看起来没有问题的事情，经他一分析，问题会层出不穷。他所说的我的长处，可能是因为思想笼统，分析不够。

如果了解了具体的共相那个道理，"理在事中"的道理就不难了解了。这本来是一个道理的两种说法。每一个普通名词所指的都是一个具体的共相，它的内涵就是"理"，它的外延就是"事"。理和事，内涵和外延，本来就是合在一起的，只是人的思维对它们加以分析，才显出它们的分别和对立。这是一个关于认识的问题，并不是一个关于存在的问题。就存在说，本来没有谁先谁后、谁上谁下的问题。其所以有这些问题，就是因为把关于认识的问题与关于存在的问题混淆了。其原因是，有些哲学家的认识不清，思想混乱。

《庄子》中有一个故事可以引为说明。这个故事说：有一个庖丁"目无全牛"，因为他解牛的经验多了，看见一个牛，就看出它的筋骨脉络之间的空隙，顺着这些空隙

下刀，牛的身体就迎刃而解，所以他用的刀，用了十九年还毫无残缺。可能有这种“目无全牛”的厨师，但不可能有不是全牛的牛。一条牛，只要它存在，它必然是个全牛。只是一个有经验的厨师，才能看见一个不是全牛的牛，这是他的认识问题，并不是说有一个只有筋骨脉络的空隙而没有血肉的不全的牛，与全牛一样存在。

后来“目无全牛”这四个字成为一个成语。人们对于一个善于办事的人，说他对他所办的事“目无全牛”，就是说，他看他所办的事，一眼就能看出来那种事的发展变化的客观规律，照着客观规律去办，顺理成章，轻而易举，就把事情办成功了。

某种事发展变化的客观规律，就在那种事之中，这就是“理在事中”。

在宋明道学中，程颐所说的“冲漠无朕，万象森然”，朱熹所说的“洁净空阔的世界”，我原来认为是“真际”，与“实际”并存，因此就发生了“真际”存在于什么地方的问题。其实，“真际”是人的思维从“实际”中用抽象的方法分析出来的，是有“天地境界”的人的精神生活的一部分，这是一个关于认识的问题，不是一个关于存在的问题。程朱的旧理学对于这一点也有一点认识不清，思想混乱。在我的“新理学”中，这种混乱就更暴露出来了。“真际”和“实际”的分别还是有的，也还是可以说的。不过就存在说，“真际”就存在于“实际”之中，不在其外，不在其先，也不在其上。从这个意义上说，“真际”就是“实际”，也可以说“实际”就是“真际”。

1935年，上海有十位教授联合发表了一篇文章：题目是《中国本位的文化建设宣言》。这篇文章，又称为“一十宣言”，因为它是在1935年1月10日发表的。最先登在1935年1月10日出版的《文化建设月刊》第1卷第4期上，后来各日报各杂志均有转载。

这个“宣言”提出了“中国本位的文化建设”所“应该”遵循的五项原则。第一项是：“要特别注意此时此地的需要。”第二项是：“必须把过去的一切，加以检讨，存其所当存，去其所当去。”第三项是：“吸收欧美的文化是必要而且应该的。但需吸收其所当吸收，而不应以全盘承受的态度，连渣滓都吸收过来。”第四项是：“中国本位的文化建设是创造，是迎头赶上去的创造。”第五项是：“我们在文化上建设中国，并不是抛弃大同的理想。”根据这五项原则，“宣言”提出了两条注意：一条是“不守旧”，一条是“不盲从”。又提出三项目标：一是“检讨过去”，二是“把握现在”，三是“创造将来”。（马芳若编《中国文化建设讨论集》1—6页）

这个“宣言”是国民党授意作的。一篇洋洋大文，实际上所要说的，只有三个字：“不盲从”。不盲从什么呢？不要盲从马克思列宁主义，“以俄为师”。这是这个“宣言”实际上所要说的话，其余都是些空话。“存其所当存，去其所当去”；“吸收其所当吸收，不吸收其所不当吸收”。这些话都是“自语重复”，都是废话。

但是，这个“宣言”是以堂而皇之的形式发表的，当时的各报刊都转载了（这自然也是国民党授意的），所以在当时颇为轰动，引起了各方面的辩论。这些辩论所谈的，

大都是关于文化的理论问题，形成了五四运动以后又一次的关于东西文化的大辩论。

同“本位文化”论正面对立的，是“全盘西化”论。胡适也说话了。他说：“我是主张全盘西化的，但我同时指出，文化自有一种‘惰性’。全盘西化的结果自然会有一种折衷的倾向。例如中国人接受了基督教的，久而久之，自然和欧洲的基督教不同，他自成一个中国的基督徒。又如陈独秀先生接受共产主义，我总觉得他只是一个中国的共产主义者，和莫斯科的共产党不同。现在的人说折衷，说中国本位，都是空谈。此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明。全盘接受了，旧文化的惰性，自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。若我们自命做领袖的人也空谈折衷选择，结果只有抱残守缺而已。古人说：取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。这是最可玩味的真理。”（马芳若编《中国文化建设讨论集》中编第14页）。胡适主张“全盘西化”，这并不使人惊异。但照这里说的，他所以主张“全盘西化”的理由，似乎有点特别。他似乎也认为“全盘西化”的主张有点极端，但是只有主张极端，才能在实际上化得恰到好处。恰到好处是个什么样子，他没有说。

我到了昆明以后，当时有一个刊物叫《新动向》，其负责人约我写稿在刊物上连载。不知不觉就写了十二篇。但合起来也有一个中心思想。我把它们合为一书，题名为《新事论》。所谓“事”，就是“理在事中”那个“事”。“事论”是对于“理学”而言。

《新理学》着重讲共相和殊相的关系，一般和特殊的

关系，讨论它们之间的区别及联系。从表面上看起来，这些讨论，似乎是脱离实际，在实际上没有什么用处。其实并不是没有用处，而是有很大的用处。《新事论》就是试图以《新理学》中关于这个问题的讨论为基础，以解决当时的这个实际问题。《新事论》是《新理学》实际应用的一个例证。

在五四运动时期，我对于东西文化问题，也感觉兴趣，后来逐渐认识到这不是一个东西的问题，而是一个古今的问题。一般人所说的东西之分，其实不过是古今之异。我在二十年代所作的《人生理想之比较研究》牵涉到这个问题。我的那部书的一个目的就是要证明，各派的人生理想，是世界各国的哲学史中都有的。很难说哪些理想是西方所特有的，哪些理想是东方所特有的。在三十年代，我到欧洲休假，看了些欧洲的封建时代的遗迹，大开眼界。我确切认识到，现代的欧洲是封建欧洲的转化和发展，美国是欧洲的延长和发展。欧洲的封建时代，跟过去的中国有许多地方是相同的，或者大同小异。至于一般人所说的西洋文化，实际上是近代文化。所谓西化，应该说是近代化。

在这个时候，我也开始接触了一些马克思主义。当时我认为，马克思主义的历史观的一个显著的特点，是不从纵的方面看历史，而从横的方面看历史。所谓从纵的方面看历史，是着重看一个国家或民族的生成和发展，衰老和死亡。从横的方面看历史，是把社会分为许多类型，着重的是看各种类型的内容或特点。我这当然是一个很肤浅的理解，不过这个理解帮助我认识到，所谓古今之分，其实就是社会各种类型的不同。后来我又认识到，更广泛一点

说，这个问题就是共相和殊相的关系的问题。某一种社会类型是共相，某一个国家或民族是殊相。某一个国家或民族在某一时期是某一类型的社会，而在另外一个时期可以转化或发展成为另一种类型的社会。这就是共相寓于殊相之中。这个“寓于”是冥合无间，所以在表面上就浑而不分。这就引起了思想混乱。所谓“全盘西化”，所谓“本位文化”都是这种混乱的表现。

如果不把这种混乱搞清楚，事情就不好办。中国人是黑头发、黄眼珠。西洋人是黄头发、蓝眼珠。如果真要“全盘西化”，你能把黑头发、黄眼珠换成黄头发、蓝眼珠吗？显然没有这个可能，也没有这个必要。你说要“本位文化”，中国就真是什么改革都不要吗？某一些改革是必要的，也是可能的。什么是必要的，什么是不必要的，什么是可能的，什么是不可能的，这就需要选择。选择必定有个标准。不然的话，那就只能说，“存其所当存，去其所当去”，“吸收其应该吸收的，不吸收其不应该吸收的”。话是不错，可是说了等于没有说。

怎样确定这个标准呢？最好的办法是认识共相。看看世界中的强盛的国家，看看他们是怎样强盛起来的，看看它们的特点。这些特点就是它们的殊相之中所寓的共相的内容或其表现。这些国家是殊相，它们的社会性质是共相。它们的人的头发和眼珠的颜色是殊相。共相是必要学的；也是可能学的；殊相是不可能学的，但也不是必要学的。

它们的社会性质是什么呢？当时中国的社会性质又是什么呢？我在当时创造了两个名词，说当时西方的社会是

“以社会为本位的社会”，当时的中国是“以家为本位的社会”。它们（西方）原来也是“以家为本位的社会”，后来先进入了“以社会为本位的社会”，因为有了产业革命。产业革命就是工业化。我用了马克思在《共产党宣言》中说过的一句话：产业革命的结果是乡下靠城里，东方靠西方。我说：这是一句最精辟的话。所谓东方和西方的差别，实际上就是乡下与城里的差别。（《新事论》44页）一个国家里有城乡的差别，世界上也有城乡的差别。世界上的乡下就是那些殖民地。世界上的城里就是那些统治和剥削殖民地的国家。

因为《新事论》强调发展生产力的重要，书中似乎也赞成清末洋务派的“中学为体，西学为用”的主张，其实并不是如此。我是主张体用不可分的，有什么体就有什么用，有什么用就可以知道它有什么体。如果要用中国哲学中所谓体、用那一对范畴说，我认为，在一个社会类型中，生产力等经济基础是体，政治、文化等上层建筑是用。体要改了，用会跟着改的。所谓跟着改，并不是说不需要人的努力，人的努力是需要的，不过人会跟着努力的。

对于清末人注重实业（即工业）的主张，我是有同情。因为我认为，他们误打误撞地猜着了所谓西方之所以为西方的要点（详《新事论》49—51页）。他们虽然猜着了一些，但是靠洋务派是不能使中国工业化的。帝国主义和封建主义是中国工业化的阻碍，这就要反帝、反封建，扫清道路。中国解放了，帝国主义赶走了，似乎可以开始工业化了。但中国是否首先要工业化的问题，又辩论起来了。这次辩论，不是用言语而是用实践证明，中国要补课。就

补课这方面说，中国现在所面临的问题，基本上还是从上个世纪末年遗留下来的问题，那就是工业化。《新事论》的副题是《中国到自由之路》。这条路就是工业化。

中国现在的工业化比此还有更深远的影响，更重大的意义。我在四十年代谈中国的工业化，其目的是企图使中国进入资本主义社会。在旧民主主义革命时期，这是题中应有之义。自此以后，经过新民主主义革命和社会主义革命，就生产资料所有制这方面说，中国已经进入了社会主义社会，所谓现代化是社会主义工业化，不是资本主义工业化。所谓补课，是补社会主义之课，不是补资本主义之课。

用《新事论》的说法说，资本主义还不是彻底的以社会为本位的社会，因为生产资料还是掌握在资本家私人手里，为私人所有。在所有制这方面说，那还是以家为本位的。中国现在是以社会为本位的所有制为前提，进行工业化，这样的工业化成功了，以社会为本位的制度就更加健全，中国的社会主义社会的基础就更加巩固。这就不仅是“中国到自由之路”而已。

在抗战以前，开明书店出了一个刊物，叫《中学生》，发表关于青年修养这一类的文章。我还在南岳的时候，他们向我约稿，当时没有写。到了昆明以后，写了一些，在《中学生》中连载。后来把它们编为一部书，题名为《新世训》。当时我想，这一类的文章，在旧时应该称“家训”。不过在以社会为本位的社会中，读者的范围扩大了，所以称为“世训”。现在看起来，这部书所讲的主要是一种处

世术，说不上有什么哲学意义；境界也不高，不过是功利境界中的人的一种成功之路，也无可值得回忆的了。

在抗战后期，有一个刊物，叫《思想与时代》，向我约稿，我陆续写了十篇在其中发表，合起来成一部书，题名为《新原人》。我认为，这部书所讲的是人之所以为人的道理。上边说过，哲学的对象有三大部分。一部分是自然，一部分是社会，另一部分是人生。在“新理学”这个体系中，《新理学》讲自然，《新事论》讲社会，《新原人》讲人生。从这个意义看，照旧的体制，这部书应题名为“原人”。《新事论》和《新原人》都是“新理学”的应用。更广泛一点说，《新原人》也可以说是哲学的应用。

1947年我在美国，遇见一位哲学教授，他说：现在在美国教哲学的人，最怕碰见学生家长。家长问：“你教这些东西，对孩子们有什么用处?”颇觉难以回答。这位哲学教授说的倒是实话。现在西方的资产阶级哲学家所着重研究的多半是一些枝枝节节的小问题。问题越小，越可以成为专门的哲学。专业哲学家必须讲专门的哲学，在一些枝节问题上，钻牛角尖。对于可以使人“安身立命”的大道理，反而不讲了。解决这些大问题，本来是哲学的责任。哲学家们忘记了哲学的责任，把本来是哲学应该解决的问题，都推给宗教了。

文学家们也出来填补这个空白。萨特的存在主义曾经盛行一时，深入到生活中的许多领域。他基本上是一个文学家，他用文学作品宣传存在主义。本来文学和哲学都来源于生活。哲学家和文学家都有他们自己的“主义”。不

过他们的思维方法和宣传方法有所不同。哲学家用的是理论思维，并且用哲学著作的形式宣传他们的“主义”。文学家用的是形象思维，并且用文学作品的形式宣传他们的“主义”。在西方现代资产阶级哲学中，也并非没有存在主义的哲学家，但他们还没有象萨特那样有广泛的影响。这就是现代资产阶级的“哲学的贫困”。其所以有这样的“贫困”，因为西方现代资产阶级哲学家们没有回答，甚至没有企图回答，人们心中的一些比较普遍的问题，例如“人生的意义是什么”这一类的问题。

在中国，从五四时代以来，人们就在问这一类的问题。《新原人》开始就提出这个问题。但它没有直接回答这个问题。它首先反问，什么叫意义？什么是意义的意义？它说：一个东西的意义和一个东西的性质是不同的。一个东西的性质是它本来就有的，是客观的。它的意义是随着人们对于它的了解而有的，不完全是客观的，有主观的成分。人们对于某一东西有所了解，但各人的了解不尽相同。例如喜欢风景的人和一个地质学家同时来到一个山上。山就是那一座山，但各人的了解不同。喜欢风景的人说这个山很美，他是从美学的观点欣赏这座山。地质学家说：这山是什么样的岩石构成的，形成于什么地质年代。他是从科学的观点了解这座山。他们对于这座山有不同的了解，这座山对于他们就有不同的意义。

对于山的性质也可能有不同的认识。两个地质学家看那座山，对于那座山，可能有不同的认识。一个地质学家可能说，这座山下有铁矿。那一个可能说，没有铁矿。但是这两种认识，总有一个是正确的，一个是错误的。上一

段所说的那两种意义，就无所谓哪个正确，哪个不正确。各人有各人的了解，一个东西对于各人有不同的意义，可以各行其是。

人对于事物有所了解，而又自觉他有所了解。这个自觉也是很重要的。人以外的其他生物和人同样生活于自然界中。但人对于其周围的环境有或高或低的了解，而其它生物则没有什么了解。它们只是遇见可吃的东西就吃，遇见可喝的东西就喝。它们在吃在喝，但对于吃喝毫无了解，也不知道它们在吃在喝。人知道吃喝对于他们的意义，而又自觉他们在吃在喝。他有比其他生物高一点的了解和自觉。了解和自觉，《新原人》简称为“觉解”。

人生于自然界中，又是社会的一员。自然和社会是他生活的两个一大一小的环境。他们对于这些环境以及其中的事物，有不尽相同的了解，所以这些环境及其中的事物，对于他们有不同的意义。因此所谓人生，也有不同的意义。各人有各人的人生，不能笼统地问：人生有没有意义？有什么意义？因为人生是各种各样的，不同的人生，有不同的意义。各人的人生，是各人自己创造的。各人的历史，是各人自己写的。各人向各人自己负责。

人在生活中所遇见的各种事物的意义构成他的精神世界，或者叫世界观。这种精神世界，《新原人》称为“境界”。各人的精神境界，千差万别，但大致说，可以分为四种。一种叫自然境界，一种叫功利境界，一种做道德境界，一种叫天地境界。

自然境界，就社会发展说，是原始社会中的人的境界；就个人发展说，是儿童的境界。据说在唐尧的时候，有一

首民歌说：“凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉！”这个时候的人，能够凿井、耕田，可见他们在生产方面，已经有一定的基础。已经有了“帝”，可见他们已有了社会组织。可是他们认为，社会组织对于他们没有什么意义。后来有些诗人和哲学家，认为这种不知不识、纯朴的生活是很好的，羡慕这种生活，歌颂这种生活。其实这种原始社会中的人，并不自觉他们的生活是纯朴的，也不觉得这种生活值得羡慕，值得歌颂。成年人羡慕小孩子的天真。可是小孩子并不知道他们是天真。如果他们知道他们是天真，他们就已经丧失了他们的天真了。

功利境界和道德境界与自然境界的显著的不同，就是在这两个境界中的人是自觉的。就是说，他们作什么事，同时也自己知道自己是作什么事。社会上有些特别重大的事，其意义和后果往往要经过一段很长的历史时期，才能看得出来。在这种情况下，作这种事的人自己也不知道自己作的是什么事。但就其眼前的意义和眼前看得见的后果说，他是知道他自己所作的是什么事。这就叫“自觉”。

功利境界和道德境界的区别，在于为私还是为公。功利境界中的人无论作什么事，都是为了他个人的利益，都是为私。也可以说就是这些为私的思想，构成了他的精神境界，功利境界。在道德境界中的人，无论作什么事，都是为社会的利益，都是为公。也可以说，就是这些为公的思想，构成了这种人的精神境界，道德境界。

用中国哲学的范畴说，公、私之分，就是义、利之辨。“利”这个字有两种意义。一种指物质的利益，一种指自私自利的动机。追求物质利益或不追求物质利益，并不是

区别利和义的标准，问题在于为什么追求，为谁追求。如果是为了自己享受而追求，那就是自私自利。如果是为了社会、为了群众而追求，那就是为公，那就不是利而是义了。譬如说，办工商企业，必须照经济规律办事，只能赚钱，不能赔钱。可是有些人认为，这是资本主义的经营方法；搞社会主义企业，是为人民服务，不是为了赚钱。其实问题不在于赚钱不赚钱，而在于为谁赚钱。如果搞社会主义企业而赚钱，使社会主义繁荣昌盛，那才真是为人民服务。

个人是社会的一个成员。个人只有在社会之中才能存在，才能发挥他的作用。他跟社会的关系，并不是象一盘散沙中的一粒沙子，而是象身体中的一个细胞。亚里士多德有一句名言说，如果把人的一只手从他的身体分开，那只手就不是一只手了。公与私是相对而言的，都是从人和社会的关系说的。如果没有社会的组织，就无所谓公了。无所谓公也就无所谓私了。如果在自然界中，只有一个人，他的精神境界也就没有功利境界和道德境界之分了。

天地境界是就人和宇宙（特别是自然）的关系说的。人是自然的产物。还没有人的时候，就先有了自然。在人开始有点自觉的时候，人对于自然就有一种理解，持一种态度。原始社会的神话，就是这种理解和态度的反映。这种反映，也是一种精神境界的表现。神话进而为宗教。宗教是神话的系统化。它也代表人对于自然的理解，代表一种对于自然的态度。神话和宗教，其目的和作用，都在于说明人和自然的关系，使人知道在自然界中所处的地位，从其中可以得一个“安身立命之地”。

这也正是哲学的目的和作用。但是哲学认为，要达到这个目的，必先对于自然有一种更深一层的理解，持一种比较正确的态度。照“新理学”所讲的，对于“理”的认识，对于真际的认识，就是对自然的一种更深一层的理解。这就是说，从殊相认识寓于其中的共相，就是更深一层的认识。殊相是感觉可以认识的，共相是感觉所不能认识的。这并不是因为感觉的能力不够，而是由于感觉从本质上就不能认识共相。对于共相的认识，要靠“思”。感觉不能认识共相，思也不能认识殊相。这也不是思的能力不够，而是由于殊相在本质上不能为思所认识。感觉和思各有其对象，各有其作用。这一点，“新理学”着重地讲了。“新理学”又提到“纯思”，“纯思”就是纯粹的以共相为对象的思。

这样的思所构成的精神境界，《新原人》称为“天地境界”。所以称为天地境界，因为这种境界所牵涉到的是人与宇宙（特别是自然）的关系。一个完整的哲学体系，必须能够说明个人及其周围各方面的关系，如何处理好这些关系。如果都处理好了，那就是他的“安身立命之地”。《新原人》认为，天地境界是人的最高的“安身立命之地”。

我在三十年代初期所写的《新对话》中引了一段文天祥的《正气歌》。歌词说：“天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星。于人曰浩然，沛乎塞苍冥。……为严将军头，为嵇侍中血，为张睢阳齿，为颜常山舌。……是气所磅礴，凛烈万古存，当其贯日月，生死安足论。”这里所讲的也是共相和殊相的问题，他所举的那些实际的例是“忠”的殊相，他所说的“正气”是“忠”的共相。

照他所说的，“忠”的殊相，都是“忠”的共相的表现。这样解释他所说的“正气”，大概不是孟子所说的“浩然之气”的原来的意思，这也不必深考。我所要说的是忠的行为，本来是社会中的一种道德行为；可是照文天祥在这里所了解的，这些行为就不仅是社会中的道德行为，而且有了超社会的意义。如果一个人所做的都是道德的事，并且对于他所做的事，都有这样的了解，有这样的意义，他的境界，就是《新原人》所说的“天地境界”。“当其贯日月，生死安足论”，这就是说，他已经与共相合一，进入到永恒了。永恒并不是没有生死而是超生死。超生死好象很难解，其实并没有什么难解，他是自觉他的行为，是“当其贯日月，生死安足论”，既然“安足论”，那就是超生死了。

张载的《西铭》说：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。圣，其合德；贤，其秀也。……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”这篇的具有关键性的字眼是两个代名词，“吾”和“其”。“吾”是张载作为人类之一员，说他自己；“其”指乾坤，天地。这篇文章的头几句是全文的前提，代表一种对于宇宙的了解。从这个了解出发，就可见，作为人类的一员的“吾”所作的道德的或不道德的事，都与“其”有关，因此就有一种超社会的意义。从这个了解出发，也可见，作为人类一员的“吾”的遭遇的顺逆，幸不幸，也都有一种

超社会的意义。从这种意义，《西铭》可以得出结论说："存，吾顺事；没，吾宁也。"这就是人的"安身立命之地"。

张载的这篇文章，牵涉到有些哲学史的问题，这里都不必谈了。从哲学看，张载这篇文章的主要的意思，是说明道德的行为，可以有超社会的意义，用《新原人》的话说，是说明天地境界是个什么样子，什么是天地境界。程颢兄弟都很称赞这篇文章，他们说，有了这篇文章，可以省许多言语。省了什么言语呢？省了说明什么是天地境界的那些言语。

天地境界是从一个比社会更高的观点看人生。这个更高的观点是什么呢？《正气歌》称之为"天地"，《西铭》称之为"乾坤"，道学家一般称之为"天"。这些名词都各自有许多不同的歧义，所以"新理学"另外立了一个名词，叫"大全"。"大全"略如现在一般哲学中所说的宇宙。但是"宇宙"这个词现在被滥用了。例如说：宇宙飞船，这个"宇宙"显然是指物质的宇宙，哲学中所说的宇宙应该是逻辑性的。为了避免误解，还是"大全"这个名词比较好。

《新原人》特别注重讲"大全"，认为"大全"是对于自然和社会的一个总的概括。概括也是一种理解。有了这种理解，就可以对于自然和社会持一种正确的态度。《新原人》所说的"知天"、"事天"、"乐天"、"同天"就是这种态度。这些都不必再说了。现在只补充一点，大全就是宇宙，就是所有的东西的总名。可以说是最大一类的殊相的总名。这一大类的殊相之中所寓的共相是什么

呢？就是“有”，就是“存在”。这一大类的殊相真是千差万别，可是它们也有一个共同之点，那就是它们都“存在”，都“有”。所以它们也称为“群有”。就是说，这一群都是有，除此之外，没有别的可以说的了。

“群有”就是一大群殊相，一大群具体的事物。寓于一大群殊相之中的就是“有”这个共相。“有”这个共相不可能是任何殊相，不可能是任何具体的事物，因为如果它是这种具体的事物，它就不可能是那种具体的事物了；它要是那种具体的事物，就不可能是这种具体的事物了。在理论上说，它可能是任何东西；在实际上说，它不可能是任何东西，它是不是任何东西的东西。可是实际上不可能有不是任何东西的东西，因此“有”又变成“无”了。在中国道家哲学的关于“有”、“无”问题的纠纷，大概是由此而起。如果把“有”了解为“群有”，“有”就是“群有”，“群有”是殊相，“有”这个共相就寓于这一群殊相之中，那就没有这样的纠纷了。不过照这样的了解，“有”这个共相就不是一个抽象的共相，而是一个具体的共相了。

《新原人》所讲的“大全”，不是“有”而是“群有”。《新理学》所讲的“理”都是抽象的共相。《新原人》所讲的“大全”是具体的共相，和《新理学》所讲的“理”是不同的。我在当时没有认识到这一点。“大全”是一个“名”。这个名的内涵是“有”。它的“外延”是“群有”。把它的内涵和外延统而言之，就是一个具体的共相。有了这个“名”，人就可以在思维中把握整个的宇宙，由此对于人和宇宙（特别是自然）的关系，有所了解，并对之持

一种态度。这种理解和态度所构成的精神境界，就是《新原人》所说的“天地境界”。

这种的境界是有哲学的修养的人所得到的。哲学和宗教不同。这种不同有四点。第一，宗教是根据迷信或者是同迷信分不开的。原始社会中的神话，固然是迷信，一神论的宗教的上帝，也是迷信。哲学是尊重理智，反对迷信的。第二，宗教用的是形象思维。坐在灵霄宝殿上发号施令的玉皇大帝，固然是形象思维所幻想出来的；创造世界的上帝，也是形象思维所幻想出来的。哲学不用形象思维，而用理论思维。第三，宗教所幻想的世界模式是社会组织的反映，哲学所思考的世界模式是人类精神的创造。第四，信仰宗教的人的精神境界不高。它可能是功利境界，因为他往往是希望凭借对于上帝或诸神的信仰，以求得他们的保佑。有些人可能是随着大家作一些宗教的仪式，这些人的精神境界就是自然境界。由哲学所得到的境界是“天地境界”。

在人类进步的过程中，宗教和科学是对立的。因为宗教和迷信是分不开的，科学最反对的就是迷信。哲学和科学则是相互为用的。哲学的发展是凭借科学的。哲学不能解决科学的问题，但可以从科学中得到启发。科学也不能解决哲学的问题，它的启发可能帮助哲学解决问题，但是必须把它的思想转化为“反思”。总的说起来，科学可以增加人的积极知识，但不能提高人的境界。哲学可以提高人的境界，但不能增加人的积极知识。哲学和科学可以相互为用，而宗教和科学则不能相互为用。

在“天地境界”中的人，要作些什么特别的事呢？并

不须要作什么特别的事。他的生活就是一般人的生活，他所作的事也就是一般人所作的事。不过这些日常的生活，这些一般的事，对于他有不同的意义。这些不同的意义，构成他的精神境界，天地境界。这个道理，借用《中庸》里边一句现成的话说，是“极高明而道中庸”。

在抗战快要结束的时候，当时的国立编译馆，说是要准备一套讲中国文化的稿子，向国外宣传，约我写一本简明的《中国哲学史》。我答应了，就用“极高明而道中庸”这句话作为线索，说明中国哲学的发展的趋势，企图以中国哲学史为例，证明上面所说的道理。写成以后，题名为《新原道》，副题是《中国哲学之精神》。在我正在写这部稿子的时候，有个英国朋友，牛津大学的讲师休斯（E. R. Hughes），从英国到昆明来了。他向我说，要找一部中国学者在抗战时期的稿子，由他翻译成英文，在英国出版。他是在牛津讲中国哲学的，看见我写的稿子，觉得很合适。我继续往下写，他跟着往下译，随写随译，到抗战胜利，我写完了，他也译完了。我带着稿子回北京，他也带着翻译的稿子回牛津去了。

这部稿子，送到当时的国立编译馆。他们请吴稚晖（敬恒）审查后，通知我说：吴稚晖说：“写得倒是好，只是把事情说得太穿了。”我猜想他的意思大概是说，哲学总要披着神秘的外衣，带一点神秘性，叫人莫测高深。如果把它的神秘外衣揭穿了，它的威严就会受到损失，它的权威也会受到削弱。我想是有这种情况。道学家程颐的《周易传》写成以后，叫他的学生们看。有一个学生尹焞说，

《序》文中说“体用一源，显微无间”，“莫太泄露天机否?”（《程氏外书》卷十二）意思就是说，是泄露了天机。道学家认为，理是“体”，是“微”；具体的事物是“用”，是“显”。所谓“显”、“微”，就是殊相和共相。道学家明确地说明了共相和殊相的分别，以及二者的关系，这是道学的贡献。所谓泄露天机，就是泄露了宇宙的秘密。其实宇宙有什么秘密呢?禅宗的语录记载说，《论语》中有句孔子的话：“吾无隐乎尔。”有一位禅师向一位官员解释这句话，怎么样说也说不清楚。后来他同那位官员在院子里坐，这位官员闻见桂花香，说：“桂花真香。”禅师就说：“吾无隐乎尔。”这位官员恍然省悟。他所悟到的，就是本来没有什么秘密。如果有秘密，那也是公开的秘密。既然本来没有什么秘密，也就没有什么可以泄露。程颐的那个学生却是泄露了一个秘密，那就是哲学的秘密。

《新原道》的最末的一章，题目是《新统》。这个题目暴露了我在当时的狂妄。它的意思是想说明“新理学”是“接着”道学讲的。它接着讲的方法并不是使道学更复杂，而是使道学更简单。《新统》说它只要四个基本概念：一个是“理”，一个是“气”，一个是“道体”，一个是“大全”。它认为，哲学的作用就是提高人的精神境界。为了达到这个目的，这四个基本概念也就够了。吴稚晖所说“说得太穿了”，大概就是指此而言。

我不同意吴稚晖的意见。我告诉编译馆说：“那就算了。你们再找人作你们需要的稿子，我的稿子我自己发表。”这部稿子就以《新原道》为题名，于1945年由商务

印书馆出版。休斯带走的翻译稿，于1947年用《中国哲学之精神》为题名，在伦敦出版。以后重版了好几次，又在美国重版。编译馆的那一套丛书计划没有实现。

在《新原道》以后，我又写了一部书，题名为《新知言》，这部书是讲哲学的方法论的。在“新理学”中，有两个东西是不可思议、不可言说的。一个是“气”，一个是“大全”。在“新理学”中“气”是指一切事物的原始材料，如果对它加以思议、言说，所思所说的就不是那种原始材料了。“大全”是不可思议、不可言说的，如果对“大全”有所思议或言说，照逻辑学的层次论，这个作为思议、言说的对象的“大全”，就不包括这些思议、言说，因此也就不是“大全”了。在“新理学”中的四个基本概念中，就有两个是不可思议、不可言说的。所以，不可思议、不可言说，就成为哲学方法论中的重要问题了。《新知言》所讨论的就是这个问题。

写这部书还有一个直接的原因。它在当时是要说明“新理学”和维也纳学派的不同。当时有人说，“新理学”跟维也纳学派是相同的。我想起1933年我在英国，到剑桥大学去讲演，碰见了维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）。他请我到他住的地方去吃下午茶，颇觉意味相投。当时没有谈什么专门问题，但是谈得很投机。我觉得他也是对不可思议、不可言说的问题有兴趣。不过维也纳学派把哲学当成一种语言或科学方法论的问题，而我则认为它讲的是哲学。为要说明这个意思，就写了一点东西。

既然开始写了点东西，后来就扩大了，广泛讨论了哲

学的方法论。哲学自己给自己制造了麻烦。它硬是要思议不可思议的东西，要言说不可言说的东西。这可怎么办呢？《新知言》说，有一种叫作负的方法。那就是，不说不可言说的东西是什么，而只说它不是什么。这就是佛学中所说的“想人非非”。“非非”，就是不是什么（非）而又不是不是什么（非非）。传统的中国画在画月亮的时候，不是画一个圆圈，而是画一大片云彩，在云彩中间，留一块空白。人们一看，就显出了一个月亮。这种画法叫“烘云托月”。它不是直接画一个圆圈，说那是月。而是画许多云彩把月亮烘托出来。哲学的负的方法，有这样的意义。

但是哲学是一种理论思维。既然是思维，对于不可思议的也必须思议，对于不可言说的也必须言说。所以正的方法也还是要用的。不过用了正的方法，同时要知道这种方法的缺点。用这种方法，同时又知道它不够，这就可以知道不可思议的为什么不可思议，不可言说的为什么不可言说。这就对于不可思议、不可言说的，有了更深一层的理解。正的方法是一种“媒介”，有了这种“媒介”，那些不可思议、不可言说的，也就更加显著了。

禅宗的语录记载一个故事。有一位禅师，有人问他什么是“心”，什么是“道”。他不回答，只竖起一个大拇指。有一个小和尚学他这个办法，有人问话，也竖起一个大拇指。这位禅师看见，把那个小和尚的大拇指砍了。小和尚负痛就跑。这位禅师在后面叫了他一声。小和尚回头一看，那位禅师又竖起一个大拇指。这个小和尚就恍然省悟了。这个故事不知是真是假，大概也是说明，同是一种事，

经过“媒介”与不经过“媒介”，其意义会大不相同。黑格尔说：一个年轻人可以说与老年人相同的话，但老年人说这句话的时候，有他的一生的经验在里面。

《新知言》是我在抗战时期所写的最后一部书。它的《自序》中说：“承百代之流，而会乎当今之变，‘新理学’继开之迹，于兹显矣。将返北平，留滞重庆，因取已钞成之稿，校阅付印。《新理学》之纯哲学的系统，将以《新理学》、《新原人》、《新原道》及此书，为其骨干。《新理学》脱稿于南渡途中，此书付印于北返道上。亦可纪也已。”这是我在1946年写的。现在回顾起来，确实是可以引为纪念，至少对于我个人说是如此。

1914年我在上海上学的时候，有一门课程是逻辑学。这门课不能使我完全懂得逻辑学的内容，但是使我对于逻辑发生了深厚的兴趣，由此进一步发生了对于哲学的兴趣。

我认为逻辑学是哲学的入门；至少对于西方哲学是如此。有些人认为形式逻辑没有什么可以学的，三段论法的推理谁不会？有人还认为形式逻辑和辩证逻辑是对立的。这些都是对于形式逻辑的误解。

无论如何，我对于哲学的兴趣是逻辑学引起的。以后我没有专门学逻辑学，但是我对于逻辑学的一知半解，帮助了我学哲学。

以逻辑学为入门的哲学，当然是西方哲学。但是我在北大当学生的三年，并没有真正接触到西方哲学。西方大哲学家的原著我一本也没有见到，更不用说阅读了，因为

当时在北大图书馆，这一类的书也是绝无仅有的。1929年我到哥仑比亚大学当研究生，这才比较有系统地读西方大哲学家的原著。中国哲学家的著作大都是因事见理，而西方哲学家的著作大都是就理论理。这就是说，中国哲学家的著作大都是从殊相讲到共相，从特殊讲到一般，从具体讲到抽象，西方哲学家的著作大都是从开始就讲一般，从共相到共相。习惯于读中国哲学家的著作，对于西方哲学家的著作，我开始是看不懂的。这个不懂，主要的不是文字上的问题，而是道理上的问题。主要的是不懂一般和特殊的区别，理论思维没有过关。对于象柏拉图所说的，具体的东西是可见而不可思，概念是可思而不可见，当时觉得很难懂。当时认为概念和具体的东西是并排放着的，不过有完全或不完全之分而已，为什么一者是可思而不可见，一者是可见而不可思呢？见和思又有什么区别呢？后来逐渐认识到，概念和具体的东西并不是一类的，而是属于两个世界的，所以并不是并排放着的。这里所说的两个世界是就逻辑上说的，不是就空间上说的。比如说，人们看见过一千棵树，由此得到树的概念。这个树的概念并不是第一千零一棵树，而是另外一回事。对于那一千棵具体的树的认识，是感性认识，它们是感觉的对象。树的概念是对于树的共相的认识，是理性认识，共相是理性认识的对象。由感性认识到理性认识是一个飞跃。真正认识到共相和殊相的区别以后，就可以体会这种飞跃的真实意义。在社会进化中，革命是一种飞跃。只有真正经过革命的人才能体会这个飞跃的真实意义。我猜想，禅宗所说的“悟”，大概也是一种飞跃吧。无论怎样，我认识到抽象和具体的分

别以后，觉得眼界大开，心胸广阔。

在日常生活中，人们所常用的思维都是形象思维，所以对于形象思维比较容易了解，但对于理论思维的了解就比较困难了。一说到“红”的概念或共相，就觉得有一个什么红的东西，完全是红的，没有一点杂色，认为所谓红的概念，就是如此，以为这就是进行理论思维。其实这不是理论思维，还是形象思维。“红”的概念或共相，并不是什么红的东西。就这个意义说，它并不红。一说到“运动”的概念或共相，人们就觉得它好象是个什么东西，运转得非常之快。其实，“运动”的概念或共相并不是什么具体东西，它并不能动。如果能了解“红”的概念或共相并不红，“动”的概念或共相并不动，“变”的概念或共相并不变，这才算是懂得概念和事物，共相和殊相的分别。

既认识了这个分别，又要超过这个分别。上面所讲的黑格尔所说的“具体的共相”就是超过了这个分别。“超过”也是一种飞跃。不过这个飞跃是困难的。《新理学》就没有“超过”，到《新原人》才“超过”了，但我当时还没有自觉其“超过”。

懂得了柏拉图以后，我对于朱熹的了解也深入了，再加上当时我在哥仑比亚大学所听到的一些新实在论的议论，在我的思想中也逐渐形成了一些看法，这些看法就是“新理学”的基础。

有人说：我的“新理学”是“糅合”柏拉图、朱熹和新实在论而成的。“糅合”这两个字不妥。凡是一个哲学家，只要他的思想成为一个体系，就是他对自然、社会和人生有所理解和体会，以致形成一种见解。这些见解可能

有正确或不正确，可能有完全或不完全，但都是他自己的。这些见解，可能有些与前人的相同或相似的地方，或者是得到前人的启发，因此把前人的言论作为思想资料来应用，但这并不是"糅合"。"糅合"好象一个拼盘，无论怎么样"糅"，拼盘总是一个拼盘。前面引用过元好问的《论诗绝句》已经说明了这一点。

"新理学"虽不是临摹柏拉图和朱熹，却也犯了他们的错误：那就是"理在事先"，"理在事上"。现在我开始认识到，"理在事中"是正确的。我学哲学的历程，大概是从具体到抽象，又从抽象到具体。这就是上面所说的"超过"。不过最后这一步，我现在还是刚起步走。

上面所说的从具体到抽象，是《新理学》等书写作的准备条件。有条件而没有动力还是不行，还得有动力。上面所说的我对于哲学创作的兴趣是一种动力，但主要的动力还是抗战。我的两卷本《中国哲学史》的《自序》可以说明这一点。

《自序》说："此第二篇稿最后校改时，故都正在危急之中。身处其境，乃真知古人铜驼荆棘之语之悲也。值此存亡绝续之交，吾人重思吾先哲之思想，其感觉当如人疾痛时之见父母也。吾先哲之思想，有不必无错误者，然'为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平'，乃吾一切先哲著书立说之宗旨。无论其派别为何，而其言之字里行间，皆有此精神之弥漫，则善读者可觉而知也。'魂兮归来哀江南'，此书能为巫阳之下招欤？是所望也。"

《新原人》的《自序》也可以说明这一点。《自序》

说："'为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平'，此哲学家所应自期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安身立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》《新事论》《新世训》及此书所由作也。……昔尝以《新理学》《新事论》《新世训》为《贞元三书》。近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰《贞元之际所著书》，以志艰危，且鸣盛世。"

所谓"贞元之际"，就是说，抗战时期是中华民族复兴的时期：当时我想，日本帝国主义侵略了中国大部分领土，把当时的中国政府和文化机关都赶到西南角上。历史上有过晋、宋、明三朝的南渡。南渡的人都没有能活着回来的。可是这次抗日战争，中国一定要胜利，中华民族一定要复兴，这次"南渡"的人一定要活着回来。这就叫"贞下起元"。这个时期就叫"贞元之际"。

我在四十年代虽然自命为接触了一点马克思主义，但是对于马克思主义的一个中心思想——阶级斗争——却是不懂，也不能接受。就我的阶级出身和当时的阶级立场说，这也是不足为怪的。我习惯于从民族的观点了解周围的事物。在抗战时期，本来是中、日两国的民族斗争占首要地位，这就更加强了我的民族观点。在这种思想的指导下，我认为中国过去的正统思想既然能够团结中华民族，使之

成为伟大的民族，使中国成为全世界的泱泱大国，居于领先的地位，也必能帮助中华民族，渡过大难，恢复旧物，出现中兴。我当时的哲学思想，也接近于程、朱道学。在当时希望对于抗战有所贡献的人，只能用他所已经掌握的武器。我所掌握的武器，就是接近于程、朱道学的那套思想。于是就拿起来作为武器，搞了“接着讲”的那一套。

当时我也知道，程、朱道学也有许多缺点。但我认为，我不是“照着讲”而是“接着讲”的，在“接着讲”的时候，我认为他们的那些缺点，我都抛弃了；他们的那些优点，我都发展了。暂且不论我所认为是优点的是否真是优点，专就我的“发展”说，那是越发展越空，到后来就成为魏晋清谈了。

更重要的是，传统的统治思想，无论是“接着讲”的，或是“照着讲”的，都是对当时的统治集团有利的，所以也为他们所赞赏，为他们所利用。在四十年代，我的每一部书一出来都受到当时的进步人士的批判。我当时对于这些批判，一概不理，也不答辩。我当时想，他们不懂，我同他们之间没有共同的语言。确实是没有共同的语言。这个道理我在解放后才搞清楚。

第七章　五十年代及以后

在解放以后，我也写了一些东西，其内容主要的是忏悔，首先是对我在四十年代所写的那几本书的忏悔。并在忏悔中重新研究中国哲学史，开始写《中国哲学史新编》。但是在有些时候，也发表了一些不是忏悔的见解和主张。

这些见解和主张刚一提出来，就受到了批判。其中比较大的有两次。一次是关于哲学遗产的继承问题，另一次是关于理论与实践的问题。

1957年7月8日《光明日报》发表了我的一篇文章，题目是《关于中国哲学遗产的继承问题》，原文摘要如下：

“我们近几年来，在中国哲学史的教学研究中，对中国古代哲学似乎是否定的太多了一些。否定的多了，可继承的遗产也就少了。我觉得我们应该对中国的哲学思想，作更全面的了解。

“在中国哲学史中，有些哲学命题，如果作全面了解，应该注意到这些命题的两方面的意义：一是抽象的意义，一是具体的意义。过去我个人，对中国哲学史中的有些哲学命题，差不多完全注意它们的抽象意义，这当然是不对的。近几年来，我才注意到这些命题的具体意义。当然，注意具体意义是对的，但是只注意具体意义就不对了。在了解哲学史中的某些哲学命题时，我们应该把它的具体意义放在第一位，因为，这是跟作这些命题的哲学家所处的具体社会情况有直接关系的。但是它的抽象意义也应该注意，忽略了这一方面，也是不够全面。

“什么是命题的抽象意义和具体意义呢？比如：《论语》中所说的‘学而时习之，不亦说乎’，从这句话的具体意义看，孔子叫人学的是诗、书、礼、乐等传统的东西。从这方面去了解，这句话对于现在就没有多大用处，不需要继承它，因为我们现在所学的

不是这些东西。但是，如果从这句话的抽象意义看，这句话就是说：无论学什么东西，学了之后，都要及时的、经常的温习和实习，这就是很快乐的事。这样的了解，这句话到现在还是正确的，对我们现在还是有用的。可是，也不是所有命题都有这两方面的意义。有的话只有具体意义，抽象意义不多。如：《论语》说：‘有朋自远方来，不亦乐乎。’有人把朋作“凤”字解，如果这样，它的抽象意义就不多了。

“也许，有些命题的抽象意义，是后人加上去的。可是有些命题的抽象意义，确是本来有的。近来我们作了些把古代经典著作翻译成现代汉语的工作。在翻译的时候，我们就感觉到，如果只注意到一些命题的具体意义，翻出来就不正确。如《礼记》说：‘大道之行也，天下为公。’这个天下应该怎样翻译呢？有人说应该译作‘中国’。西方汉学家翻译中国经典的时候，多把天下翻成帝国，这是不对的。因为，先秦所谓中国是指中原，而天下则还包括‘蛮貊’。如果把天下翻译成中国，也应该把天下为公译为今日之中国为公或帝国为公，这与原来的意思不完全相合。因为，就那个时候的人对于地理的知识说，他们的所谓天下，其范围不过是今日的中国，但是他们作这个命题时，他们的意义并不限于今日的中国。上面的翻译，都只注意到这个命题的具体意义。这个命题是有这个意义，可是它不止于此，它还有抽象意义。从抽象意义看，古人以为凡‘天’以下的地方，都可以称为天下。《中庸》所说的‘天之所复，地之所载，日月所

照，霜露所坠'，就是天下这个名词的涵义。将来，如果发现别的星球上有人，并和地球上的人有交往，它上面的地方，虽不是地之所载，但天下的抽象意义仍然也可以包括它。这样意义的天下为公我们就要继承下来。

"我们现在还谈一个问题，就是说，我们分别一个命题的抽象意义和具体意义的这个讲法，是否很特殊呢?其实并不特殊，许多哲学家向来都是这样作的。以研究黑格尔为例。马克思、恩格斯、列宁都认为黑格尔的思想有合理的内核，这就是他的辩证法思想。大家知道，黑格尔是个唯心主义者，黑格尔的辩证法是与他的唯心主义密切联系着的。他讲的发展，就是那个绝对观念的发展，由不自觉经过外在化而自觉，由为自到为他。这是绝对观念的发展。我们认为他的辩证法是合理内核，就是取其发展的抽象意义，而不是取其具体意义，就是说，取其发展而不取其绝对观念。

"恩格斯在《费尔巴哈和德国古典哲学终结》一书中说，黑格尔的方法与其体系有矛盾，这也是就其方法的抽象意义说的，如就其具体意义说，并无矛盾。马克思说黑格尔是头脚倒置的，要把它扶正过来。这也就是要注意黑格尔的许多命题的抽象意义，不然是不能扶正的。

"因此我们说，把过去哲学中的一些命题从两方面讲，分别其具体意义和抽象意义。许多哲学史家本来就是如此作的，不过我们现在要自觉地这样作。只

有这样作，才可以看出哲学史中可以继承的思想还是很不少的。当然，假使过重于在抽象意义方面看，可继承的东西又太多了，甚至连君君臣臣也有人看作上级和下级的关系，这是不对的。如果过重于在具体意义方面看，那么可继承的东西就很少了。必须两方面都加以适当的注意，适当的照顾。这样，我们就可以对古代哲学思想有全面的了解。

"上面的论证归结到另一个问题。哲学史中的某些哲学命题，我们若专注重于其抽象意义，它是不是对一切阶级都有用呢？要是这样，哲学史中的某些哲学思想，是不是就不是上层建筑呢？庄子早就提出了这个问题。在《庄子·胠箧》篇中说：'盗亦有道：夫妄意室中之藏，圣也。入先，勇也。出后，义也。知可否，智也。分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，天下未之有也。由此观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行。天下之善人少，而不善人多，则圣人之利天下也少，而害天下也多。……圣人不死，大盗不止。'在当时的统治阶级看，跖是一个大盗；在农民看来，他是农民起义的领袖。这一点我们现在不论。专就庄子这一段话讲，他的意思就是把仁义道德看成象刀枪等武器一样，谁都可以用，仁义道德可以为统治阶级服务，也可以为反抗阶级服务。他认为仁义道德就是一种组织力量，谁想组织起来，谁就用它，不用不行。谁用它，它就为谁服务。《庄子》的这段话，可以作为一个例，以说明哲学思想中，有为一切阶级服务的成分。这个问题，我大胆地提出

来，作为进一步讨论的基础。”

这篇文章的内容，后来被称为“抽象继承法”。这篇文章的有些提法，是不很妥当，但是其基本的主张，我现在认为还是可以成立的。

这篇文章之所以引起批判或者误解的，首先是由于“抽象”这个词的严格的哲学意义没有先说清楚。人们一听到说“抽象”，就有一种虚无缥缈、不可捉摸、没有确定意义的感觉，认为所谓“抽象”的东西，就是那一类的东西。跟这种东西相对的叫“具体”，“具体”是实实在在、有确定内容、有确切意义的东西。照着这样的意思理解抽象继承，就觉得所谓抽象继承是荒谬的，也是不可能的。要继承，总得继承一个实实在在、有确定内容、有确切意义的东西。一个虚无缥缈、不可捉摸、没有确定意义的东西，怎么可以继承呢？把我的主张名为“抽象继承法”，就是要利用人们对于抽象的这种混乱的理解，以说明我的主张的荒谬和不可能，这也是戴帽子的一种办法。

人们对于抽象和具体这两个词，有混乱的理解，但是对于一般和特殊这两个词的理解还是比较清楚的。可以简单地说，抽象的就是一般，具体的就是特殊。说抽象的是虚无缥缈，说它是“虚无”倒是可以说，因为一般寓于特殊之中，离开了特殊，一般就不存在；但是它并不“缥缈”。比如说“红”，这是个抽象的东西，离开了特殊的红的东西，例如红旗、红衣服之类，不可能有一个“红”独立存在。从这个意义上说，“红”是虚无的，但是它并不缥缈，如果它是缥缈，红旗、红衣服等特殊的红的东西，就不可能存在，说红旗、红衣服等也没有什么意义了。说抽象的不

可捉摸，这倒是真的，因为它虽然寓于特殊之中，但并不是一个特殊的东西。只有特殊的东西才可以捉摸，但是不可捉摸的东西不一定就是没有。比如说，离开特殊的红的东西，没有一个独立的“红”，但是不能因此就说没有“红”。说抽象的没有确定的意义，这完全不能说，恰恰相反，只有抽象的才最有确定的意义，因为它本身就是那个意义。

因为我常讲抽象，张荫麟曾经给我说过一个笑话，说是柏拉图有一次派人到街上买面包，那个人空手回来，说没有“面包”，只有方面包，圆面包，长面包，没有光是“面包”的面包。柏拉图说，你就买一个长面包吧。那个人还是空着手回来，说没有“长面包”，只有黄的长面包，白的长面包，没有光是“长面包”的长面包。柏拉图说，你就买一个白的长面包吧。那个人还是空着手回来，说没有“白的长面包”，只有冷的长白面包，热的长白面包，没有光是“白的长面包”的白的长面包。这样，那个人跑来跑去，总是买不来面包。柏拉图于是饥饿而死。我说，我也听说过一个笑话，说是先生给学生讲《论语》，讲到“吾日三省吾身”，先生说，“吾”就是我呀。学生放学回家，他父亲叫他回讲，问他“吾”是什么意思？学生说“吾”是先生。父亲大怒，说“吾”是我！第二天去上学，先生又叫学生回讲，问“吾”是什么意思？学生说“吾”是我爸爸。先生没有办法叫学生明白，说“吾”是“我”，这个“我”是泛指，用哲学的话说，这个“我”是“抽象”的我，既不是他的先生，也不是他的爸爸。柏拉图对于他的仆人的愚笨，倒有法解决，他可以拉着他的仆人到面包房，指着一块面包说：就是它！可是先生对于这种愚笨的

学生倒是很难对付。他无论找什么人，叫他告诉学生说，“吾”就是我，那个学生总还是想：“吾”就是说话的那个人。我说的这个笑话，可以说明，人若没有一种抽象的能力，就连话也不能说，说话总要用一些有一般意义的名词，这些名词的来源就是抽象。

还有人说：“毛主席、共产党提倡的是批判继承，你为什么讲抽象继承？这是标新立异，制造混乱。”其实，抽象继承和批判继承并没有冲突，也不相违背，它们说的是两回事。批判继承说的是继承要有所选择，与我有利的就继承，与我有害的就抛弃。这说的是继承的对象的问题，说的是继承什么的问题。抽象继承说的是怎样继承的问题。批判继承选择了继承的对象以后，就有个怎么样继承的问题，它讲的是继承的方法。这一点弄清楚了，批判继承和抽象继承讲的都是大实话。人们向来都是这样做的，无论是国家、民族、或者是个人、家庭，它们所要继承的东西，向来都是它们认为是于它们有利的，如有不然，那也是由于它们判断错误，而不是由于它们的目的不同。没有那样愚笨的人专挑他们认为是于他有害的东西作为继承的对象。原来讲继承的人都是抽象继承，比如说，社会主义革命和社会主义建设，都要将马克思主义的放之四海而皆准的普遍原则与中国的实际相结合，这个继承就是抽象继承。马克思、恩格斯讲的话，主要是根据英国、法国、德国的实际讲的。列宁、斯大林讲的话主要是根据俄国的实际讲的。实际就不会是放之四海而皆准的普遍原则。普遍原则都是从实际中抽象来的，所以才能放之四海而皆准。没有那样愚笨的人，主张把别的国家的实际也继承下

来，那显然是不可能的。你能把中国人都变成白皮肤、蓝眼睛吗？那显然是不可能的。所以我说，批判继承和抽象继承是两句大实话，是向来人都是这样作的，其中没有什么奥妙的地方。

道理是这个样子。不过我以前的提法是有不妥当的地方。所以在1957年《哲学研究》第五期上又发表了《再论中国哲学遗产底继承问题》，但是只调换了一些名词，问题并没有得到实质性的解决。其实，把哲学的继承归结为对于某些命题的继承，这就不妥当。哲学上的继承应该说是对于体系的继承。一个体系，可以归结为一个或几个命题，但是，这些命题是不能离开体系的。离开了体系，那些命题就显得单薄、空虚，而且对它可以有不同的解释，容易作出误解。例如，荀子说："天行有常"，这个命题，是他的《天论》篇以至于他的整个唯物主义思想体系的总结。他的《天论》篇以及他整个的唯物主义思想体系，都是这个命题的论证。联系这些论证，这个命题就充实有力，而且不至于有误解。如果专就这个命题说，也可以了解为一个唯心主义的命题，因为"天"这个词，在中国哲学中，有很多不同的意义，可以了解为物质之天或自然之天，也可以了解为主宰之天或道德之天。说一个命题有抽象意义和具体意义，这也是不妥当的。因为一个哲学命题所说的，总是一般性的原理，是一个抽象的东西。所以一个哲学命题，应该只有抽象的意义。一个一般的原理，在它实现的时候，在它成为现实的存在的时候，总要寄托于一些具体的情况之中，一般寓于特殊之中。人们对于一个一般原理的了解，也可以因其所处的情况或所有科学知识不同而不

同。例如，孔子说“学而时习之”，他所说的“学”，就是礼乐诗书，我们现在也说“学习”，但是我们所学习的就不是礼乐诗书，而是科学和技术了。荀子说“天行有常”，这个“行”包括日月的运行；我们现在也说“天行有常”，但是我们所说的日月运行，就是地球绕太阳，而不是太阳绕地球了。这些不同，就是原来我所说的一个哲学命题的具体意义。其实严格地说，一个哲学命题不能有具体意义，它应该排斥具体意义。我原来所说的具体意义，实际上是一个哲学命题在实际情况中的应用，或是人们对于它的不同了解，这是一个哲学命题所要排斥的。我原来的提法的这些不妥之处，也是引起当时辩论的一个原因。因为这些提法本身就是不妥当的，所以在当时辩论之中，我也有些觉得难于自圆其说。

有人可以说，批判继承和抽象继承，从表面上看，固然可以说是不相矛盾，各有其用。但是这两种提法，在当时的情况下，也可涵蕴有一种潜在意义：批判继承在表面上看起来，似乎并没有说什么是应该继承的，什么是不应该继承的，但实际上已经说了，那就是毛主席所说的封建性的糟粕和人民性的精华，前者是应批判的，后者是应该继承的。而抽象继承，所涵蕴的潜在意义是认为，在社会中有些东西，例如道德，是可以为各阶级服务的。你所说的抽象，实际上是要抽掉哲学的阶级性，或至少也是抽掉道德的阶级性。

这两种提法所涵蕴的潜在意义，是都有的。不过我认为，这与抽象继承并没有关系。无论是继承什么，总得分别那个东西的一般性和特殊性，你只能把它的一般性继承

下来，至于其特殊性是不必继承也不可能继承的。比如杜甫的诗说："朱门酒肉臭，路有冻死骨。"(《自京赴奉先县咏怀五百字》)这两句诗我们都认为有人民性,应该继承,但是所要继承的就是为老百姓说话的这个人民性。杜甫写这两句诗是根据他从长安到奉先县路中所见的情况。你可以继承杜甫的诗的人民性，你不需要也不可能继承杜甫的走路，你不需要从西安往奉先县走一趟。你就走一趟，也未必就能作出有人民性的诗来。因为杜甫走这一趟路，和他的有人民性的诗的关系，是偶然的，只要他有同情人民的思想,他即使不走这趟路,他也能作出有人民性的诗来。如果他没有这种同情心，他就走一百趟，也是枉然徒劳。至于说我所提出的抽象继承，是不是有上边所说的那种潜在意义，我说有的。在那篇文章的最后一段就明明地讲出来了。不过我现在认为，那样的主张还是有道理的。不过在原来的文章中，所举的证据是不充分的，还可以再补充一些。

我在抗战末期，有一个讲演题目：《可变的道德与不可变的道德》。我用这个题目讲了很多次。可是总没有把它写下来，因为其基本原理在《新理学》第五章中已经说了。不过《新理学》所说的那一套思想，有一个前提，那就是柏拉图所说的"理念"或朱熹所说的"理"。那个前提就使《新理学》所说的那一套和唯物主义哲学对立起来。其实专就继承问题说，那个前提不是必要的，我们完全可以不要那个前提而专从逻辑方面讲。

譬如我们说，"人是动物"。在这个命题中，"人"这个名词的内涵，涵蕴"动物"；也就是说，"人"这个概念，

涵蕴“动物”这个概念；人性涵蕴动物性。这三种说法，说的是一回事。第一种说法是就言语这方面说的，也就是从逻辑这方面说的。第二种说法，是就人思想中的概念说的。第三种说法，是就客观实在这方面说的。在这三种说法中，客观实在这方面是基本；概念必须合乎客观实在，才不是胡想；言语也必须合乎客观实在，才不是瞎说。

人是动物，这个命题还说明一个道理，那就是，如果要是人，必须先是动物。是动物，是在人之先。这个在先，就叫逻辑的在先，它不是时间的在先，它与时间的先后毫无关系。这并不是说，他必须要今天是动物，明天进化为人。这是进化论的说法，是科学的说法，不是哲学的说法。用这种哲学方法讲宇宙，那就叫本体论，用时间先后的讲法讲宇宙，那就叫宇宙发生论或宇宙形成论。它不就是科学，但类似科学，因为它所用的方法也就是科学所用的方法。

因为人性中涵蕴有动物性，所以人性中有许多跟动物相同的性，这在生理学方面最为显著。人所要用的药物，可以先在动物身上作试验。人和动物在生理的欲望方面也有基本上相同之处，例如“饮食、男女”之类。饮食是用以维持动物本身生活所需要的，“男女”是用以传宗接代。人都有这种动物性。这是人和动物所同然的。但是人还有异于其他动物的，那就是“人之所以异于禽兽者”。人和禽兽，看见可吃的东西都想吃，但是人还要分别该吃不该吃，如果不该吃，虽可吃也不能吃，男女关系也不能乱搞。这些异于禽兽之处，才是真正的人性。真正的人性涵蕴动物性，动物性不涵蕴人性。所以人和动物有同有异，所同

者是其动物性，所异者是其人性。

这一段话只是一个比喻的例子。我所要说的是在社会方面的一些相类似的道理。有“社会”，有“某种社会”。例如我们所常说的资本主义社会，社会主义社会，共产主义社会，都是某种社会。无论是哪一种社会，都是“社会”。如果要是某种社会，必须先是社会，这个先也是逻辑的在先，不是时间上的在先。某种社会涵蕴社会，可是社会不涵蕴某种社会。因为某种社会涵蕴社会，所以这种社会和那种社会虽然有所不同，但总都有同的地方，那就是社会所有的性质，也就是一切社会所共同有的性质，也就是一切社会所必须遵循的规律，无论其社会是哪一种社会。

毛泽东论战争，也是这样看问题的，也是用的这个方法。他说：

> “战争的规律——这是任何指导战争的人不能不研究和不能不解决的问题。
>
> “革命战争的规律——这是任何指导革命战争的人不能不研究和不能不解决的问题。
>
> “中国革命战争的规律——这是任何指导中国革命战争的人不能不研究和不能不解决的问题。
>
> “我们现在是从事战争，我们的战争是革命战争，我们的革命战争是在中国这个半殖民地的半封建的国度里进行的。因此，我们不但要研究一般战争的规律，还要研究特殊的革命战争的规律，还要研究更加特殊的中国革命战争的规律。”
>
> （《中国革命战争的战略问题》）

毛泽东在这里开宗明义就提出了三层涵蕴：第一层是

战争，第二层是革命战争，第三层是中国革命战争，第三层涵蕴第二层，第二层涵蕴第一层，当然第三层也涵蕴第一层。

这是用我的话说的。在毛泽东的话里，他没有说涵蕴，他说的是发展。在上边所引的那一篇文章里，开宗明义第一节的题目是《战争规律是发展的》。这就是说，战争的规律发展为革命战争的规律，革命战争的规律发展为中国革命战争的规律。经过三个步骤，一步一步地发展。我说的是，经过三个层次，一层一层地涵蕴。这不仅是用字的不同，而是一个思想方法的不同。从语言方面说，毛泽东是从战争规律这个名词的外延说起，我从这个名词的内涵说起。从逻辑方面说，毛泽东是从战争规律这一类的事情的特殊说起，我是从这一类事情的一般说起。从客观实在说，毛泽东是从战争规律这个概念所及的特殊事情说起，我是从战争规律这个概念的内容说起。革命战争规律所具有的内容，比战争规律所具有的内容多了一点，所以说，从战争规律到革命战争规律，是一个发展。中国革命战争规律所具有的内容，比革命战争规律所具有的内容又多了一点，所以说，从革命战争规律到中国革命战争规律，又是一个发展。所以每经过一次发展，规律的内容就多一点，它所及的特殊就少一点。翻过来看，革命战争规律的内容，比中国革命战争规律的内容要少一点；战争规律的内容，比革命战争规律的内容又要少一点。这就是说，中国革命战争规律的内容，涵蕴革命战争规律的内容；革命战争规律的内容，涵蕴战争规律的内容。当然，中国革命战争规律的内容，也就涵蕴战争规律的内容。涵蕴的一般越多，

其所及的特殊越少。这本来是一件事情的两个方面。在哲学的其他领域中，着重哪一方面，可能对于解决某一问题，有相当的影响。在讨论继承问题时，着重哪一方面，从哪一方面说起，没有什么影响。因为无论如何，都得承认某一类的事情，都有它的一定的规定性。譬如说战争吧，这一类的事情总有它的相同的规定性，不然的话，战争也可以称为和平或其他的事情了。革命战争总涵蕴有战争的规定性，不然的话，革命战争也可以称为革命的和平或其他事情了。中国革命战争总要涵蕴革命战争的规定性，不然的话，中国革命战争就可以称为中国革命和平或其他事情了。

战争的总的规定性是什么呢？毛泽东已经说了，是“从有私有财产和有阶级以来就开始了的，用以解决阶级和阶级、民族和民族、国家和国家、政治集团和政治集团之间，在一定发展阶段上的矛盾的一种最高的斗争形式”。（同上）这就是战争的定义。所谓定义的内容，就是一类事物所特有的规定性，以别于其他事物者。对于战争的这个定义，毛泽东还有更明确的说明。在《论持久战》中，有一段的题目是《战争的目的》。在这一段中，毛泽东说：“这里说的，是作为人类流血的政治的所谓战争，两军相杀的战争，它的根本目的是什么？战争的目的不是别的，就是‘保存自己，消灭敌人’。”这是一切战争共有的目的。人类具有这样目的的行动就是战争，革命战争是如此，反革命战争也是如此；正义的战争是如此，非正义的战争也是如此。

怎样可以达到这个目的呢？这当然牵涉到社会的形势

和武器上的革新等具体问题，但是有一个总的原则，那就是指导战争的人必须“知己知彼”。毛泽东说：“有一种人，明于知己，暗于知彼，又有一种人，明于知彼，暗于知己，他们都是不能解决战争规律的学习和使用的问题的。中国古代大军事家孙武子书上‘知彼知己，百战不殆’这句话，是包括学习和使用两个阶段而说的，包括从认识客观实际中的发展规律，并按照这些规律去决定自己行动克服当前敌人而说的；我们不要看轻这句话。”（《中国革命战争的战略问题》）毛泽东的意思就是说，这两句话是可以继承的，按批判继承的观点说，在孙武子那部相当大的书里面，象沙里淘金一样，淘出了这两句话所说的规律，这是可以继承的精华。从抽象继承的观点说，这个规律既然是规律，它就是抽象的。这两句话，是什么人说的，是在什么时候和什么地方说的，都无关重要，它已经是从那些特殊的情况里抽出来了，这就叫抽象。说它是抽象，就是说，把它从原来所寓的特殊中抽出来，而加以单独的考虑，并不是说，它是虚无缥缈，若有若无。至于在“知己知彼”的时候，所知道的是些什么东西呢？那就因情况的不同而异。例如，在春秋战国时候，一个战争的指挥者所要知道的是敌我两方各有多少人马，多少弓箭；在现代，他所要知道的，是敌我两方各有多少兵员，多少坦克，以至多少原子弹。在我原来的文章中，说这是一个命题的具体意义，这个提法是不对的，应该说这是各时代的人对于一个规律的认识和了解，这也是属于特殊事物之类，但不能说是那个普遍命题的特殊意义。照这样说，批判继承和抽象继承并没有冲突，不但没有冲突，而且是互相补充、

互相为用的。

当时，有一个反对抽象继承法的运动，这个运动的前线总指挥是陈伯达。他说："也有些人，他们倒不去搞许多烦琐的考证，却是在继承历史遗产、文化遗产的名义下，在玄虚中绕圈子，把古代加以现代化，把现代加以古代化。例如冯友兰先生曾经提出过所谓'抽象继承法'，在实质上就是这样。"（《批判的继承与新的探索》，见《红旗》1959年13期）如果把古代人所讲的道理用现代的话讲出来，以使其内容更明显，意义更明确，就算是"把古代加以现代化，把现代加以古代化"，那么上边所引的毛泽东那段话，也就是把孙武子现代化，把他自己古代化了。问题在于"化"的对不对，在于"化"之中有没有歪曲夸张，而不在于"化"。如果不注意于前者，而仅注意于"化"，那就没有人敢讲历史了，因为讲历史，无论是什么史，都要对于古代的东西加以翻译解释，那就是说，都要有点"化"。

陈伯达在以下提出了许多问题，这些问题实在难以回答，因为他的思想相当混乱，叫人不知道他所问的究竟是什么。而他那一种提法，叫人有一种印象：你要是不能回答，那你就是承认错误。例如他说："古今中外，哲学上两条路线的斗争和这种斗争的党派性，具有普遍性。难道哲学史上继承下来的这种两条路线的党派性的斗争，在现在是抽象的吗？在中国，比如说吧，从古代哲学史上一直继承下来的关于名实关系问题的斗争，这是抽象的吗？你所继承的，或者是存在决定思维的观念，实决定名的观念，于是你就成为唯物论者；或者是思维决定存在的观念，名决定实的观念，于是你就成为唯心论者。继承正确的东西

是具体的，继承错误的东西也是具体的。怎样能说这些是什么‘抽象继承’呢？”(同上)

这一段文章，思想混乱，很难给以肯定或否定的答复。因为你搞不清楚他问的究竟是什么。要想答复，必须先指出它的混乱之所在。混乱在什么地方呢？就在于它把“继承”跟“所继承”这两个不同的东西混而为一了。按继承说，凡是继承，都是具体的，因为确实有一个特殊的人在那里作继承这个特殊的事。可是他要继承什么呢？这是“所继承”的问题，他所要继承的是一个道理，一个规律，这些就不能是特殊，而只能是一般，也就是抽象的了。例如，陈伯达所举的古今中外哲学上两条路线的斗争，和这种斗争的党派性，既不是荀况和孟轲的那个斗争，也不是王充和董仲舒的那个斗争，陈伯达也承认具有普遍性，那就是说，它不是特殊的，而是一般的，也就是抽象的。如果用黑格尔的具体共相的说法，它就既是荀况和孟轲的斗争，也是王充和董仲舒的斗争。为什么也是呢？那是因为它们都有一种共同的性质，这种性质是一般的，也是抽象的。所以说关于这个问题的“所继承”是抽象的，抽象继承的根据就在于此。至于现在继承那个斗争，那当然是具体的，因为现在确实有特殊的人在那里作出这种特殊的行为。至于中国哲学史中，关于名实关系的斗争，也是这个样子。确实有人在作这个斗争，陈伯达就是其中之一。这当然是具体的，不是抽象的。至于“所继承”呢，陈伯达也说，“你所继承的或者是存在决定思维的观念，实决定名的观念，于是你就成为唯物论者，或者是思维决定存在的观念，名决定实的观念，于是你就成为唯心论者。”他明确地承

认，“所继承”的是一种观念，既然是观念，它就不是具体的、特殊的东西，而是一般的、抽象的东西。再附带说一句，在中国古代哲学史中，只有“名”“实”这一类的名词，可没有“观念”“唯物论”“唯心论”这一类名词，陈伯达这样一解释，不正是“把古代加以现代化，把现代加以古代化”吗？

陈伯达说：“从冯友兰先生原来的说法看来，具体只能在抽象中存在，只能通过抽象而存在。这就完全颠倒了。抽象变成主体，具体变成从属和派生的东西。于是，不论古今，任何哲学派别，任何阶级道德，似乎都要屈服在冯友兰所谓的‘抽象意义’或‘一般意义’之下。这样，也就可以方便地磨去唯物论和唯心论的界线，磨平这个阶级道德和那个阶级道德的界线。在这种所谓‘抽象继承法’里面，倒真正有它的具体内容。是什么呢？那就是蕴藏着一种具体的复古主义，即企图经过某种形式保留中国历史上的唯心论体系，企图把中国封建时代统治阶级的一套道德都当作永恒不变的道德。”(同上)

我没有说过，具体只能在抽象中存在，只能通过抽象而存在。但我确实认为，任何具体都不能离开任何抽象而存在。请问，有什么具体的东西可以离开任何抽象而存在？可以不联系任何抽象而存在？一匹马之所以成为马，就是因为它有马的规定性，简称为马性。如果它没有马性，它能成为具体的马吗？一匹驴之所以能成为驴，就是因为它有驴的规定性，简称为驴性。如果它没有驴性，它能成为具体的驴吗？如果那样，它就是非驴非马了。有人说，非驴非马还可以成为骡子。即使成为骡子，它也得有骡子的

规定性，简称为骡性。这就好象《西厢记》里莺莺所唱的："将来的酒共食，尝着似土和泥；便是土和泥，也有些土气息，泥滋味。"每一个具体的东西，都有成千上万的性质，那就是说，它不能离开这些抽象而存在，要联系这些抽象而存在。抽象寓于具体之中，一般寓于特殊之中。抽象和一般固然离不开它们所寓的具体和特殊而存在，具体和特殊也不能离开寓于它们之中的抽象和一般而存在。如果说，一个什么东西可以离开任何抽象和一般而存在，那就是说它没有任何规定性，那只有魏晋玄学家所说的那个"道"，才有这种资格。他们所说的"道"，是"无"，是"无名"，那就是说它没有任何规定性，所以它也就是不可言说、不可思议的了。你说它是个东西也不行，因为既是一个东西，也就有一个东西的规定性。这个"道"才真是唯心主义的创造。陈伯达所说的意思，如果逻辑地推下去，那才真"磨平了唯物论和唯心论的界线"。一般和特殊，具体和抽象，是互相依存的，谁也离不开谁。从逻辑这方面看，是这个样子。从本体论方面看，也是这个样子。如果说，在有一个什么时候，只有一般而没有特殊，只有抽象而没有具体，这固然是唯心论。但如果说在有一个什么时候，只有特殊而没有一般，只有具体而没有抽象，那也是唯心论。因为在客观上没有那个时候。说有那个时候，只是主观的创造。这个道理，列宁在《谈谈辩证法问题》一文中说得很清楚，他首先说："个别一定与一般相联而存在。"接着说："一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。"

陈伯达所说的"抽象继承法"的真正具体内容，倒是

有一半对，有一半错。对的那一半是，我确实认为中国封建时代统治阶级的有些道德，从其抽象或一般的意义说是不变的道德。不对的那一半是，我没有说，也没有企图，把中国封建时代统治阶级的“一套”道德“都”当作不变的道德。这就如上边所引的毛泽东讲战争那一套理论，说“革命战争的规律”涵蕴“战争的规律”，或者说“战争的规律”发展为“革命战争的规律”，无论用哪一套说法，都不是说，任何人所讲的战争的“一套”规律“都”是不变的规律。说孙武子所讲的“知己知彼，百战不殆”，是战争的不变的规律，并不是说，要把现代的战争拉回到春秋战国时代，这里面没有复古主义的内容，说话的人也没有复古主义的企图。他只是说了两句大实话。孙武子说了两句大实话。说这两句话的是大实话的人，也只是说了一句大实话。

有人说，战争和道德不同，因为道德有阶级性，战争没有阶级性。说这样的话的人，大概是把战争的行为和战争的武器混为一谈了。战争的武器没有阶级性，但是使用这些武器以进行战争的人有阶级性。战争的武器是一种工具，什么阶级的人都可以用它。但是战争的行为是一种人的行为，人的行为总是有阶级性的，所以有革命的战争和反革命的战争，有正义的战争和非正义的战争。可是没有人说有革命的原子弹和反革命的原子弹，有正义的坦克和非正义的坦克。

道德是随着社会而有的。社会是人的组织，如果没有人就没有社会，如果没有社会，就没有道德。没有人说，唐山大地震是不道德的，因为那是一种自然的现象。它所

引起的灾害是自然的灾害。但是我们说，如果预测到这次地震而不向群众报告，是不道德的。因为报告或不报告是一种社会现象。

社会有各种不同的组织，这就有各种不同的社会。比如封建社会，资本主义社会，社会主义社会，这就是不同的社会。但是它们都是“社会”。它们的组织不同，所以也有不同的道德。说不同的社会涵蕴社会，或者说社会发展为不同的社会，无论用哪种说法都可以，但是无论用哪种说法，都可以得到相同的结论，那就是有些道德是跟着社会来的，只要有社会，就得有那种道德，如果没有，社会就根本组织不起来，即使暂时组织起来，最后也要土崩瓦解。有些道德是跟着某种社会来的，只有这一种社会才需要的，如果不是这种社会，就不需要它。前者我称之为“不变的道德”，后者我称之为“可变的道德”。我的企图并不是要把封建时代统治阶级的“一套”道德“都”当作不变的道德，正好是相反，我的企图是要把中国封建时代统治阶级的一套道德，加以分析，看看哪些是随着封建社会而有，所以是可变的，哪些是随着社会而有，所以是不变的。所谓不变，也并不是专靠什么人说的，靠的是它本身的作用，谁要硬要变它，谁的社会就有土崩瓦解之虞，十年浩劫就给了我们一个例子。

1958年教育革命的时候，我在《光明日报》的《哲学》副刊上发表了一篇文章，题目是《树立一个对立面》，全文如下：

“在全国大跃进的潮流里，哲学界发生了一些带

有根本性的问题。搞了几十年的哲学的人，现在问：究竟什么是哲学？作了很久的哲学工作的人也在问：我们究竟是干什么的？北大的哲学系也在问：哲学系有没有存在的必要？哲学系究竟应该怎么办？究竟要培养出什么样的人？这个现象看起来好象是很奇怪。其实，这些问题，是从对于哲学的性质和任务的更进一步的思考中出来的，这是些真问题。这些问题的解决，是哲学工作跃进的前提。

“我们的社会主义建设，是完全在马克思列宁主义的指导下进行的。各个部门的工作，都是马克思主义的体现。因此，处处都有哲学。

“领导各部门的负责同志，特别是各级党组织的负责同志，都是哲学家。他们所写的文章和所作的报告，都是又红又专，充满了马克思列宁主义。他们的成就主要是从实践中得来的。坐在学校或研究所里面作哲学工作的人，是写不出来这样的文章的，可是他们的岗位正是哲学工作。这中间显然有个矛盾，这就是上面的问题所以发生的原因。

“现在我就这些问题发表一点我个人的见解。可能我的思想还没有从一些清规戒律中解放出来，下面的意见可能是错误的，不过是为了展开辩论，总要树立对立面。我就树立一个对立面吧。

“马克思列宁主义是理论和实践的统一。一个马克思主义者，一定是既能掌握理论，又能把理论运用到实际工作中的人。但是在我们的社会中，工作是分工的，因此，就有专搞或是多搞理论的人，也有专搞

或多搞实际工作的人。这一点，我想大家是都承认的。

“谈到理论工作，其中又有各种各样。譬如系统地钻研马列主义经典著作，掌握文献资料，联系自然科学和社会科学，分析概念和范畴等等，也是理论工作之一种。请注意：我并不是说理论工作就是这些，也不是说这些是理论工作中最重要的一部分。我只是说，这是理论工作的一种。我想这一点也是大家都承认的。

“既然是有这一种的理论工作，就必然需要有一部分人作这样的工作，也必然有一些地方培养作这种工作的人。我认为在哲学研究所和综合大学哲学系工作的人就是这一种的人，综合大学哲学系就是培养这种人的地方。这种人我叫作理论工作者，或哲学工作者。

“理论工作者和理论家，哲学工作者和哲学家，还有不同。理论家或哲学家，不一定就作理论工作或哲学工作，因此，他不一定是理论工作者或哲学工作者。我说是不一定是，当然也可能是。不过这说明其间有些不同。

“有两个问题必须分别清楚。一个是关于一个人的学问和修养的问题，一个是关于一个人的工作岗位和职业的问题，不可把这两个问题混淆起来。

“就一个人的学问和修养说，他必须是一个理论联系实际的人，如果他仅只读了一些经典著作，掌握了一些文献资料，懂得一些概念或范畴，而完全不能

够解决实际问题，这种人不是我们所需要的。综合大学哲学系如果培养出这一种人，也就跟废品差不多。这是一个问题。

“但是从社会上的职业分工说，我们又需要系统地钻研经典著作，掌握文献资料，联系科学，分析概念和范畴等等的人。担任这种工作的人，也必须是能够理论联系实际的人，但是他们的职业却是专搞或是多搞理论，多搞或是专搞上面所说的那种理论工作。

“综合大学的哲学系就是培养这一种人的地方，综合大学跟其他的专科大学或学院不同，它所培养出来的主要的是理论方面的人才。当然在理论联系实际的精神指导之下，综合大学的学生也必然能做跟他所学的理论有关的实际工作。譬如说，在生物学系学昆虫学的人，必须能到农村去防治虫害。如果他不能防治虫害，那就是笑话。如果他不屑于防治虫害，那就是错误。但是他的主要任务还是学习昆虫学的理论。在哲学系的人也必须能到工厂里或是农村里做思想教育工作和理论宣传工作，如果他不能做，那也是笑话。如果他不屑于做，那也是错误。但是他的主要的任务，也还是系统地学习马克思列宁主义，钻研经典著作，掌握文献资料等等，为将来担任理论工作打下基础。

“这并不是说，综合大学哲学系的学习不跟当前政策结合起来，我们的各级领导同志的言论或党的重大的政策，都是马克思列宁主义的体现，其中有些就是哲学著作，有些是重要文献资料。这都是应该首先学习的，不但学习，而且应该进行阐明和解释。

"这也不是说，综合大学哲学系的教师和学生都应该照从前的样子老是呆在家里，不下乡下厂参加实际工作的锻炼。就一个人的学问修养说，这种实际锻炼是必须的。上面已经说过，关于一个人的学问或修养是一个问题，关于一个人的职业或工作岗位又是一个问题。我们培养学生一方面要照顾到他的学问和修养，一方面又要照顾他将来的职业和工作岗位。

"有人说，象上面所说的理论工作者，需要并不很多，综合大学哲学系培养出来的那种人才恐怕将来没有事情可以做。我说这种看法是忽视了我们六亿人民的文化大跃进的形势。在这种形势之下，这种人才的需要，当然是不会象工程师那样多，但是也还是不少。需要这种人才的地方，不仅只综合大学。各地方的研究所、图书馆、出版社以及各级学校，都需要这样的人。

"还有人说，这种人才应从研究生里边培养，不应该从本科学生中培养，这种看法我认为也是可以讨论的。这种人材的培养，是需要经过相当长的时间，如果不从本科培养起，有些知识作研究生时才从头学起，时间上就来不及。

"又有人说，你这种说法，是重视理论工作，轻视实际工作。我也没有这个意思。我认为上面所说的这个看法是由于社会上的分工，只要是社会上所需要的工作，都是有价值的。反过来说，社会上不需要的工作，都是没有价值的。

"又有人说，你的这种思想，还没有跳出老一套

的圈子，是老一套的思想，你这种思想，是改良主义的。我说，这倒是可能的。在这篇文章开始的时候，我已经说过，我提出这些意见，为的是树立对立面，以便展开辩论。主观上我是赞成大跃进的，如果通过讨论提出来具体的革命的大跃进的办法，那就可以帮助我跳出老一套的圈子。”

这是我在北大哲学系讨论教育革命的一个会上的发言。上边所说的那个前线总指挥陈伯达，在7月1日就提出了批判，登在7月16日出版的《红旗》上。他把我的话歪曲地归纳为一个公式：“理论——实际——理论”，认为这是与毛主席的《实践论》相对立的，应该把它倒过来，改为这样的公式：“实际——理论——实际”。

我当时并没有提出那样一个公式。就算是有那个公式吧，我也认为它并不与《实践论》相矛盾，相对立。

说到这里，我倒是想起来马克思在《资本论》中所提出的两个公式。马克思说：

“商品流通的直接形式是W—G—W，由商品转化为货币，再由货币转化为商品，为买而卖。但是在这个形式的旁边，还有第二个独特的不同的形式，G—W—G，由货币转为商品，再由商品转化为货币，为卖而买，在运动中通过后一种流通的货币，转化为资本，成了资本，并且按它的性质规定来说已经是资本。”（《资本论》第1卷第4章第1节，郭、王译本，人民出版社1963年版134页）

这两个公式从表面上看，是完全相矛盾、相对立的，可是实质上并不矛盾、对立。马克思在讲完了第一个公式之

后，明白地说："但是在这个形式的旁边，还有第二个独特的不同的形式"，这就是说，第二个公式并不是第一个公式的对立面，而是在第一个公式的旁边，跟第一个公式相辅而行。这是因为，第一个公式和第二个公式所说的并不是一回事。在《资本论》这一段的上边一段，已经说："当作货币的货币和当作资本的货币，首先只是由不同的流通形式来互相区别。"第一个公式之中的G，和第二个公式之中的G，是不同的。第一个公式之中的G指的是"当作货币的货币"，第二个公式之中的G指的是"当作资本的货币"。第一个公式中的G说的是资本的起源，第二个公式中的G说的是资本运动的规律。所以马克思说："在运动中通过后一种流通的货币，转化为资本，成了资本，并且按它的性质规定来说已经是资本"。

我并不是在这里讲政治经济学，我也没有资格讲政治经济学。我对于这两个公式的了解也不一定正确。我是想用这两个公式以说明，两个公式在表面上看似乎是矛盾、对立的，但实际上并不是如此，实际上是相辅而行的。

为了要批判我，陈伯达编造了两个公式。我说是编造，因为在《实践论》中，毛泽东并没有明确画出什么公式，我更没有画出什么公式。这两个公式，在表面上看好象是矛盾、对立的，其实它们并不矛盾、对立，而是相辅而行的，因为它们所说的并不是一回事。毛泽东在《实践论》中所要讲的是认识论，而我所要讲的是教育学，各有各的对象，各有各的范围。

毛泽东在《实践论》中所讲的认识论，还不同于西方资产阶级哲学家所讲的认识论，后者讲的是个人的认识，

前者讲的是社会的认识，是人类认识的发展过程。《实践论》开头就说：

> “马克思以前的唯物论，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。”

这一段话，明确地说明了马克思主义的认识论，并不是把人作为自然的人，由此出发，去观察认识的过程，研究认识的性质；而是把人作为社会的人，从人的历史发展，去观察认识的过程，研究认识的性质。所以它实际上是跟着人的历史发展，去观察人的认识的发展。《实践论》又说：

> “马克思主义者认为人类社会生产的活动，是一步又一步地由低级向高级发展。因此，人们的认识，不论对于自然界方面，对于社会方面，也都是一步又一步地由低级向高级发展，即由浅入深，由片面到更多的方面。”

这就是说，人们的认识，也是象人类社会生产活动一样，是一步又一步地由低级向高级发展的。这里所说的是“人们”，并不是说的“人”，那就是说，它所讲的认识不是作为自然的人的个人认识，而是作为社会的人的社会认识，也就是人类的认识。人类对于自然界和社会各方面的知识，都是这样一步一步地积累起来的。《实践论》在结尾中又说：

> “实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。”

由此可见，《实践论》所讲的认识，不是作为自然人的个人认识，而是作为社会人的社会认识。就一个自然人说，无论他的寿命有多长，总是有穷的。只有作为社会人的社会认识，人类的认识，才能以这种形式循环往复以至无穷。

这种循环往复，是人类认识发展的自然程序。这并不排斥，一个"个人"的认识发展也可以经过这种程序。《实践论》中有许多地方讲了一个"个人"，或一个团体、一个阶级、一个民族对于某些事物从无知到有知，从没有办法到有办法的发展过程。这些是人类认识发展的一些小环节，小环节的过程，和总的过程有类似之处，这也是不足为奇的。

不过这些过程，都是自然的过程，是根据人类历史的发展而自然如此的。在人类认识已经发展了成千上万年以后，人类是不是可以找出一些办法，以加速认识的发展，缩短认识的过程呢？是可以的，而且几千年都已经普遍地运用了一个办法。这就是教育。教育并不是跟人类认识发展的自然规律相矛盾的，而正是这个自然规律的应用。经过象《实践论》那样一讲，这个运用就更自觉了。从过去的人类认识的发展历史看，过去的人经过许多实践，发展成为理论，他们又用他们的理论，来指导他们的实践。那些实践又成为理论。这样的循环是无穷的。可是他们的生命是有穷的。他们需要接班人，这就象接力赛跑一样，接班人接过他们的火炬，继续前进。这个火炬就是他们的理论。无论什么知识，都是以理论的形式传递下来的。接过火炬继续往前跑的人，就不必跑以前的人所跑过的路程，他就是接着跑。教育就是把前人的知识，以理论的形式，

传授给受教育的人。从教育的观点看，他们的认识，都是或者大部分是理论。从这个意义上说，他们都是从理论出发，事实就是这样。在我们所知道的教育体制中，除了小学之外，无论哪一级的学校，都是从理论出发。这样，对于这些受教育的人说，他们的认识发展就加速了。那也就是说，认识的过程缩短了。

举一个例说吧。照中国的传说，神农尝百草而得出一种理论，那就是有些草可以治病，哪一种草治哪一种病，这就是理论。后来学医的人，就从这些理论出发继续实践，继续发展这些理论。神农未必实有其人，可是李时珍确有其人，他确实尝过百草，作出《本草纲目》。这部书就是他的理论。在他尝百草以前，是不是读过在他以前的《神农本草》呢？他读过的。他既然读过，那么《神农本草》就是他的出发点。有些草药，《神农本草》已经讲得很清楚了，所以他就不必再尝了。这就加速了医学的发展，缩短了发展的过程。

《实践论》还说：

> "你要知道原子的组织同性质，你就得实行物理学和化学的实验，变革原子的情况。你要知道革命的理论和方法，你就得参加革命。一切真知都是从直接经验发源的，但人不能事事直接经验，事实上多数的知识都是间接经验的东西，这就是一切古代和外域的知识。"

在现代物理学和化学知道原子的组织同性质以前，物理和化学是经过很长时间的发展的。其间也走过了曲折的道路。现在学现代物理学和化学的人，就不必重复那些路了，

只须作个实验就可以了。但是对于普通的物理学和化学没有一般的知识的人，想做实验，也是不可能的。所以他还得从理论出发。学自然科学的人，必须先学一些基础理论。这就是说，他得从理论出发。“你要知道革命的理论和方法，你就得参加革命。”参加革命是必要的，但是仅只参加革命还是不够的。中国从孙中山起就闹革命，可是一直等到十月革命一声炮响，送来了马克思列宁主义，这才知道革命的理论和方法。而马克思主义也还有三个来源。

从这些情况看起来，陈伯达所编造的那两公式，并不是矛盾、对立的，而是相辅而行的。

陈伯达说，据他说是我的公式是反唯物论的。为什么是反唯物论的呢？大概是因为他认为这个公式是同《实践论》的唯物论的公式矛盾、对立的。照上边所证明的，这个帽子也许不合适吧。他说，我要学生们做一个空头的对人民毫无用处的哲学家，要学生们还是从书斋里所冥想的所谓的理论中来，再回到书斋里所冥想的所谓理论中去。我承认我是认为要有在书斋中讲理论的理论家，但不认为在书斋中讲的理论就一定是冥想的。我不承认这些人就一定是空头的对人民毫无用处的。这一点在我的文章中已经说过了。我的大概的意思是说，人民的需要，是多方面的，是各种各样的，因此他们需要有各方面的人材，多种多样的人材，为他们服务，这就需要社会分工。他们需要有作实际工作的哲学家，也需要有坐在书斋里专搞理论的哲学家。前者并不是不搞理论，而是要用大部分的时间搞实际工作；后者不是不能搞实际工作，而是要用大部分时间搞

理论。后者不是不能解决实际问题，而是要从理论上解决实际问题。

有人说过，哲学家和哲学教授是有区别的。哲学家是自己有一个思想体系，遇见什么问题有自己的看法，有自己的解决的办法。哲学教授是自己没有什么理论体系，自己没有什么解决办法，但是能够把哲学家的思想融会贯通，用自己的话把它准确地讲出来。我想，还有一类搞哲学的人，他们专研究哲学家的著作，对于这些著作作一些文字上的解释，或者翻译，这就是中国从前所谓章句训诂之学。“训”就是解释文字，分析概念范畴；“诂”就是翻译，就是把古人的话翻译成当时的话，就是以今译古，现在又多了一种任务，就是把外国话翻译成中国话，就是以中译外。这种人，可以称为哲学工作者，这种人所做的工作，虽然是无关宏旨，但也是不可少的。他们的这些工作，是一定要在书斋中做的，但不能说他们是空头的，更不能说他们的工作是对人民毫无用处的。我只是说，一个大学的哲学系对于这三种人都要培养。拿一个戏曲学校作为比喻吧。一个戏曲学校里边有学生，有教师，还有一些管理服装道具之类的人。学生之中，可能出来一些优秀的演员，但不一定将来都是优秀的演员，优秀的演员就象大文学家、大学问家，不是专靠学校培养就能出来的。还有教师，教师能教学生演戏，可是他自己未必能演。在大学的哲学系中，学生中可能出些哲学家，但是不一定。哲学教授就只是哲学教授，他们能教学生，但自己未必是哲学家。这不仅哲学系是如此，各系都是这样。历史系未必能够出司马迁，文学系未必能够出李白、杜甫。象这些特殊的人，

都是可遇而不可求的。在一个剧团中，管理服装道具也是一种专门的知识。在一个戏曲学校中，也需要传授这种知识，培养这种人材。他们未必能演什么戏，但是要知道演什么戏要用什么道具；他们未必能演一个角色，但是他们要知道在什么戏中什么角色要穿什么服装。这些知识，看起来很琐碎，但是没有这些知识就不能演戏。这种人好象是无关重要，其实没有他们戏也是演不成的。就好象一架机器上的螺丝钉一样，螺丝钉虽小，但是没有它机器就不能开动。所以机械厂里也得制造螺丝钉。

可以说，我所谓的哲学工作者还是太少了。这种人材是要赶紧培养的。这种人的工作是要在书斋中进行的，不能说他们是空头的，更不能说他们是对人民毫无用处的。再声明一句：我并没有说大学的哲学系要把所有的学生都培养成这种人材，只是说也要培养一部分学生成为这种人材。

上边所说的是在五十年代两场关于我的比较大的辩论。我把当时引起辩论的我的两篇文章也抄在上边，我并不是想要把这些文章重新发表，不过是想以它们为第一手的材料，以说明当时辩论的情况。我也附带说了一些我现在对于那些问题的意见，以见我当时的那些议论，也并非完全没有道理。陈伯达他们在当时给我戴的帽子，也不一定合适，至少可以说不是恰如其分。这也算是申辩吧。可是就是这一点申辩，在当时也是不能提出的。你要是提出，他们就给你再加上一顶帽子。

无论如何，我当时的工作，主要的还不在此。我当时

的主要工作，还是写《中国哲学史新编》。这是我要用以说明中国的旧邦新命的一件大事。

总起来看，我在解放后所有的经历是很曲折的，所走的道路是很坎坷的。因之，在哲学和哲学史工作上也有曲折反复，这就是那些曲折和坎坷在学术思想上的反映。

清华有一个研究生，在清华研究院毕业后，1946年由昆明往美国继续研究。他于1972年回国参观访问，问我的哲学思想改变的经过。我赠他一首诗，这首诗是我在50、60年代的经历的一个概括，诗曰：

“去日南边望北云，
归时东国拜西邻。（其时日本田中首相访华）
若惊道术多迁变，
请向兴亡事里寻。”

选自《三松堂全集》(第一卷)，河南人民出版社，1985年9月第1版

中国哲学史新编

（第一册）（节选）

全书绪论

第一节　本来的历史和写的历史

历史这个名词有两个意义。就其第一个意义说，历史是人类社会在过去所发生的事情的总名；例如我们说："历史的车轮"，"历史的经验"，"历史的潮流"。这里所说的历史都是就历史的这个意义说的。就这个意义所说的历史，是本来的历史，是客观的历史。它好象是一条被冻结的长河。这条长河本是动的，它曾是波澜汹涌，奔流不息，可是现在它不动了，静静地躺在那里，好象时间对于它不发生什么影响。它和时间没有什么关系，时间对于它真是不发生什么影响。中国社会，经过春秋战国时期的大动乱、大改组，秦汉统一了全中国，建立了中央集权的专制主义的统一政权。这是历史的事实。这个事实永远是事实，到了现在没有变，以后永远也不会变。这不是说，中国社会不变，只是说，这个历史事实不会变。它已经与时间脱离了关系。中国社会是经常在变的，但是那些变一成为历史，它们就不变了，也不可能变了。

任何事物都有它的过去，就是说，都有它的历史。地球有地球的历史，月亮有月亮的历史，太阳有太阳的历史。但是一般所谓历史，是指人类社会的历史。历史家所研究的，是人类社会的历史。地球的历史是地质学家所研究的。太阳的历史是天文学家所研究的。那都属于自然科学的范围，不属于社会科学的范围。

历史家研究人类社会过去发生的事情，把他所研究的结果写出来，以他的研究为根据，把过去的本来的历史描绘出来，把已经过去的东西重新提到人们的眼前，这就是写的历史。这是历史这个名词的第二个意义。严格地说，过去了的东西是不能还原的。看着象是还原的，只是一个影子。历史家所写的历史，是本来历史的一个摹本。向来说好的历史书是“信史”。“信史”这个“史”就是指写的历史。本来历史无所谓信不信。写的历史则有信不信之分。信不信就看其所写的是不是与本来历史相符合。写的历史与本来历史并不是一回事。其间的关系是原本和摹本的关系，是原形和影子的关系。本来历史是客观存在，写的历史是主观的认识。一切的学问都是人类主观对于客观的认识。主观的认识总不能和其所认识的客观对象完全符合。所以认识，一般地说，充其量也只是相对真理。写的历史同本来的历史也不能完全符合。所以自然科学永远要进步，自然科学家永远有工作可作。写的历史也永远要重写，历史家也永远有工作可作。

历史研究中的主观唯心主义，表现在不承认有本来历史的客观存在，认为历史好象一个百依百顺的女孩子，可以任人随意打扮。这是完全错误的。正如哲学中的主观唯

心主义不承认有客观世界的存在，认为真理可以随意瞎说。为了纠正历史研究中的主观唯心主义，必须强调指出本来历史的客观存在。

第二节　逻辑和历史的统一

写的历史的目的是摹绘本来的历史。它不要摹绘本来历史的细节。摹绘细节是不可能的，也是不必要的，历史的研究主要是要发现本来历史的过程中的关键性的问题、重要的环节及其发展的规律。这些东西都是本来历史中所固有的。写的历史不过是加以指出和说明。

恩格斯曾经用否定之否定这个辩证法的规律说明西方哲学史的全部发展，他说："古希腊罗马哲学是原始的自发的唯物主义。作为这样的唯物主义，它不能彻底了解思维对物质的关系。但是，弄清这个问题的那种必要性，引出了关于可以和自体分开的灵魂的学说，然后引出了灵魂不死的论断，最后引出了一神教。这样，旧唯物主义被唯心主义否定了。但在哲学的进一步发展中，唯心主义也站不住脚了。它被现代唯物主义所否定。现代唯物主义，否定的否定，不是单纯地恢复旧唯物主义，而是把两千年来的哲学和自然科学发展的全部思想内容以及这两千年的历史本身的全部思想内容加到旧唯物主义的永久性基础上"。①

列宁也用圆圈形象式的原则说明西方近代哲学的发展。"近代霍尔巴赫—黑格尔（经过贝克莱、休谟、康德）。黑格尔—费尔巴哈—马克思"。② 在这个程序中，霍尔巴赫是唯物主义原来的肯定；经过贝克莱，休谟，康德，

到黑格尔，他的体系是唯物主义原来肯定的否定。黑格尔经过费尔巴哈到马克思；这是否定的否定。列宁在谈这个圆圈原则的时候，在括弧里面加了一句话说："是否一定要以人物的年代先后为顺序呢？不！"[③]可是列宁在下边所列的古代，文艺复兴时代和近代，这三个时代的哲学发展程序，跟人物的年代先后顺序，正是相符合的。这里所说的逻辑就是辩证逻辑，也就是事物发展的客观规律。事物的发展，照逻辑说，是通过矛盾对立面的斗争和统一，否定之否定的规律而进行的。事物在历史上的实际发展，也正是这样的。列宁按照哲学发展的规律，指出西方哲学发展的螺旋式的曲折的路线。他这样指出的时候，不是照着人物的先后为顺序的，所以他说："不！"。但是他还是提到了西方哲学史中的人物的名字，而这些人物的年代先后的顺序，也正是跟哲学发展的逻辑相符合的。这就是逻辑程序和历史程序的统一。

马克思也谈到这样的情况，他说："叙述方法必须与研究方法不同。研究必须充分的占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系。只有这项工作完成以后，现实的运动才能适当地叙述出来。这点一旦做到、材料的生命一旦观念地反映出来，呈现在我们面前的就好象是一个先验的结构了"。[④] 这里所说的现实运动以及材料的发展形式，就是历史的东西。可是"材料的生命一旦观念地反映出来"，这就好象是"先验地"处理一个结构；这个结构就是逻辑的东西。它是跟历史的东西一致的；这就是逻辑和历史的统一。

恩格斯在谈到马克思的《资本论》的时候，也是这样

说的。他说："马克思只是在作出自己的历史的和经济的证明之后才继续说：资本主义生产方式和占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的那种以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。对资本主义生产的否定，是它自己由于自然过程的必然性而造成的。这是否定的否定，等等(如上面所已经引证过的)。因此当马克思把这一过程称为否定的否定时，他并没有想到要以此来证明这一过程是历史地必然的。相反地，在他历史地证明了这一过程部分已经真正实现，部分往后还一定要实现以后，他才指明这样的一个过程而且是按一定的辩证法的规律发生的。全部就是如此"。[5] 这里所说的历史过程的必然性和一定的辩证法的规律，是逻辑的东西。历史实际的过程是历史的东西。这两种东西是一致的。

逻辑和历史的统一，是矛盾的统一。历史中的逻辑的东西，是历史发展规律的必然性的表现；这个表现是跟历史的偶然性分不开的，它们的统一在于历史的必然性只能在偶然性的堆积中表现出来；一般必须在个别中表现出来。个别不存在，一般也不存在。没有历史中偶然性的东西，也就没有历史中的必然性的东西。

历史学跟其他社会科学不同。其他社会科学的任务在于，从个别中抽出一般，从偶然性的东西中抽出必然性的东西。上面提到马克思所说的话："材料的生命一经观念地反映出来，看起来我们就好象是先验地处理一个结构了"。这里所说的结构，就是科学的理论结构，其目的是把历史发展的过程，观念地反映出来。譬如说，历史唯物主义的任务也是讲历史发展的过程，但是它所讲的不是某

一个民族、某一个社会的发展过程，而是一般的历史的发展过程。它当然也必须以个别民族，个别社会的历史发展过程作为材料。但是，也正是象马克思所说的，“材料的生命一经观念地反映出来”，它就成为一个科学的理论结构；这就是历史唯物主义。

恩格斯也说到，在研究经济学史的时候，有逻辑的研究方法和历史的研究方法。他指出，在当时的情况下，要写政治经济学史，唯一可用的是逻辑的研究方法，他接着说：“但是，实际上这种方式无非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映；这种反映是经过修正的，然而是按照现实的历史过程本身的规律修正的，这时，每一个要素可以在它完全成熟而具有典范形式的发展点上加以考察。”[⑥]这就是说，政治经济学所注意的，是经济发展在某个阶段上的古典形式或典型。它所注意的，是一般的具有必然性的要素。它的研究虽然也从个别的具有偶然性的事物开始，但是，在它已经抓住这些事物的典型的时候，它就摆脱了这些偶然性的东西，也就是说，把实际的历史修正过了。

在这一方面，历史学和其他社会科学正是相反。它的任务就是如实地摹绘某一个民族或某一个社会发展的具体过程。这些过程中充满了偶然性的东西。写的历史不摆脱这些偶然性的东西，而正是要对它们的发展的过程加以摹绘。它当然不只停留在这些摹绘上，而还要对于这些过程加以分析以发现历史发展的规律。但是，它不是要离开个

别的偶然性的事情而专讲一般性的必然的规律，而是要在摹绘这些事情中表现其中的规律。它不是把这些规律"观念地表现出来"以成为一个理论的结构。如果那样，它就不是一部历史著作而是一部历史唯物主义的著作了。

因为一般必然存在于个别之中，必然性必然表现于偶然性之中，历史学对于个别和偶然性的事情的摹绘和分析，就可使人们看出来，历史发展的规律是以生动活泼的形式表现出来的。它是有生命的，有血有肉的东西。历史学就是要把这个生命活生生地表现出来。

这些原则适用于一般历史学。哲学史也是历史学的一种；这些原则对它也是同样适用的。相对地说哲学史还有它自己的一般规律。那就是唯物主义和唯心主义，辩证法和形而上学这些对立面的斗争和转化，以至于唯物主义和辩证法的不断胜利。但是，在不同民族的哲学史中，在同一民族的哲学史不同阶段中，这个斗争和转化各具有不同的内容和形式。这就是说，哲学史的这个一般规律，在具体的历史中，有极其丰富的内容，也有变化多端的形式。必须通过这些内容和形式，这个一般规律才可以充分地表现出来。必须对于这些丰富的内容和变化多端的形式有充分的认识，才可以更好地了解这个规律的意义，更好地认识马克思主义哲学史的方法和原则的正确性。

第三节　写的历史和史料

本来的历史是一去不复返了，但是还留下一些痕迹。这些痕迹包括一些当时的文字、器物和较早的记载。统名

之曰历史资料，简称为"史料"。任何一门学问，研究任何一个问题，都必需先作调查研究的工作。研究历史必需从收集史料开始，继之以审查史料、分析史料，然后把所得结论写出来。这就是写的历史。

我们对于本来历史的知识，是以充分的史料为根据。在建筑工程方面，任何大的建筑，都必须把它的基础建立在原始的岩石上。在历史学方面，原始的岩石就是原始的史料。历史学中的论断都必须以原始史料为根据。

只有根据充分的史料，才可以认识历史的发展的曲折复杂的过程。历史唯物主义的理论和原则，永远是我们的方法和指南，但不是一个预先提出来的结论，只等待我们用历史的事实加以说明；也不是一个预先布置好了的框子，只等待我们把历史的事实填放进去。它一方面是资料的统帅，一方面又有待于资料把它形成。上边提到恩格斯所说的马克思《资本论》的方法也说明这一点。马克思不是预先把否定之否定的规律作为一个框子，而是在研究历史事实发展的过程中，在说明了各种经济现象以后，否定之否定的规律自然而然地显现出来。这就更可以说明这个规律的普遍性。

研究哲学史可以凭借的最好资料，当然是以前的哲学家们的著作。这是最好的资料，因为它是第一手的资料，是从以前哲学家们的笔下直接出来的。他们所写的，当然就是他们的思想了，但是要真正懂得他们的写作，也并不是容易的事。这要经过两道关。第一道是文字关。这一关，在研究古代哲学的时候，特别难过，因为古代哲学家们所用的文字是古文，要懂得古文必须做一番考证、训诂

的工作。不过在一般情况下，这一番工作往往已经被这一方面的专家们作了。研究哲学史的人可以利用他们的工作的成果。但是懂得了文字，还不等于懂得这些文字所表达的义理。比如一本讲物理学的外文书，用中文翻译过来。没有学过物理学的中国人，可以懂得其文字，可是还是看不懂，每个字都认得，但是还是不懂这本书讲的是什么。这个不懂不是文字上的不懂，而是义理上的不懂。所以过了文字关，还要过义理关。所谓过义理关，就是要对于以前的哲学家们的著作所说的义理，有一定的了解和体会。所谓了解就是能够抓住某一家的哲学体系的逻辑结构。所谓体会，就是能够在一定程度上经验到他们的哲学所能达到的精神境界，就是能够用自己的体验和他们的哲学思想相印证。这样才可以算是懂得了某一家的哲学。研究哲学史的人对于某一家的研究，能达到这种程度，才可以算是掌握了某一家的资料，才可以把某一家的哲学内容，有血有肉地、活生生地写出来。

元好问的《论诗绝句》中，有一首说："眼处心生句自神，暗中摸索总非真。画图临出秦川景，亲到长安有几人？"(《遗山文集》卷十一)意思就是说，好诗要写出过来人的真实感受。真正的诗人必须有真实的感受。自身没有真实的感受，而勉强要写，只有暗中摸索，终不会是真的。比如要画一幅秦川的风景，有些画家是临摹前人的画而画出来的，有些人是亲身到了长安有所感受，凭着他的感受画出来的。当然前者的画是不会好的，只有后者的画才能是好的。

研究哲学史的人，对于前人的著作，如果只过了文字

关，对于文字所表达的义理没有一定的了解和体会，讲起来就是“暗中摸索总非真”。

这些话都是从研究哲学史这方面说的。研究哲学史并不等于研究哲学。从哲学这方面说，如果认为从古人的著作中可以得到哲学的真理，那也等于认为从临摹前人的画中可以画出好画。哲学的真理，只有从人类的精神生活中直接观察、体会出来。

第四节　什么是哲学？

研究哲学史必须先弄清楚什么是哲学。

哲学是人类精神的反思。所谓反思就是人类精神反过来以自己为对象而思之。人类的精神生活的主要部分是认识，所以也可以说，哲学是对于认识的认识。对于认识的认识，就是认识反过来以自己为对象而认识之，这就是认识的反思。

有人认为，哲学就是认识论。这是看见了事情的一部分。认识的反思是认识反过来以己之见为对象而认识之。认识论也有这种情况。但哲学并不等于认识论，不就是认识论。

认识论讲的是认识的一般形式，其中包括有认识的能力，认识的对象，认识的程序，主观与客观的对立等问题，但不包括认识的内容。讲认识论的人也有偶而谈到认识的内容的。象巴克莱那样的主观唯心论的认识论就认为，一个桌子如果不被感觉，它就不存在。在这个辩论中，桌子就是认识的内容；但这里提到桌子，仅只是举以为例，以为说明。他要说明的是“存在就是被觉知”。他举别的例也

可以，不举例也可以。

认识的内容叫知识。知识这个词，有时也兼指认识的形式。例如认识论也叫知识论，但是它主要的是指认识的内容。例如物理学是一种知识，不能说是一种认识。如果说它也是一种认识，那指的就不是物理学中的原理公式等，而指的是认识这些原理公式的能力和方法。那就是认识论而不是物理学。

认识论是不问认识的内容的，而对于人类精神生活的反思则必包括这些认识的内容。例如，科学研究是人类精神生活的一部分，如果对于这部分精神生活作反思，那就必须包括科学研究在不同科学中的内容，以及一门科学在不同时期的内容。

列宁说："哲学史，简略地说，就是整个认识的历史，全部知识领域的历史。希腊哲学已指示了所有这些环节：各门科学的历史，儿童智力发展的历史，动物智力发展的历史，语言的历史，心理学，感觉器官的生理学。认识论和辩证法应该从这些领域中建立起来。"⑦

列宁在这里说：哲学史是"一般认识的历史"，又说："是全部知识领域的历史"。这两句话好象重复，又好象分歧，其实不然。第一句话是就认识的一般形式说的；第二句话，是就认识的全部内容说的。第一句话说的是认识；第二句话说的是知识。认识和知识是不同的，所以这两句话并不重复。照上边所讲的，人类精神的反思，本来是包括认识的形式和认识的内容，包括认识和知识，所以这两句话也不分歧。列宁的两句话是从两个方面说明了哲学史是什么，也就说明了哲学是什么。

所谓知识的全部领域，包括什么呢?列宁说：看看希腊哲学吧！希腊哲学已指示出来了这些环节，那就是引文中所列举的那些知识。然后列宁总结说："认识论和辩证法应该从这些领域中建立起来"。怎么样从这些领域中建立起来呢?那就是从对于这些领域的反思中建立起来。认识论和辩证法不是超乎这些科学之上的太上科学，也不是从这些知识中拼凑出来的科学大纲，而是对于这些知识的反思所得出来的结论。这个反思就是人类精神的反思，就是哲学。

黑格尔的《精神现象学》，无论从形式或内容说，都是一部完整的哲学著作。他讲的确切就是精神的反思，不过他颠倒了自然和人类精神的关系，以至成为头脚倒置的唯心主义哲学。唯心主义本来都是头脚颠倒的，但因为《精神现象学》的形式明显，旗帜鲜明，所以这种颠倒就更加突出了。这个突出，只说明它是唯心主义，并不说明它不是哲学。作为一个哲学体系说，《精神现象学》讲了人类精神发展的全部过程。人类精神经过了艰苦的斗争，曲折的道路，最后达到了自觉。好象玄奘往西天去取经，在路上经过了许多艰险，战胜了许多妖魔，终于到了雷音寺，见了如来佛。可是如来佛就是他自己。见了如来佛就是认识了他自己。所谓精神的自觉，也就是精神认识了它自己。如果黑格尔把他所说的精神确定为人类的精神，《精神现象学》不失为一部人类精神发展史。但他把他所说的精神说成是宇宙的精神，把自然界说成是宇宙精神的"异化"，那就头脚倒置了。这种倒置是可以再颠倒过来的，马克思就做了这样的工作。

黑格尔的《逻辑学》是《精神现象学》的更抽象的缩本。列宁论黑格尔所讲的《逻辑》说："逻辑不是关于思维的外在形式的学说，而是关于'一切物质的、自然的和精神的事物'的发展规律的学说，即关于世界的全部具体内容及对它的认识的发展规律的学说。换句话说，逻辑是对世界的认识的历史的总计、总和、结论。"⑧

这段话的最后一句，英译本作，"是对于世界的知识的历史的全部结论"。"对于世界的知识的历史的全部结论"就是人类精神的反思的全部结论，这不是认识论，因为认识论不讲认识的内容。

康德的三个"批判"联合起来也是一部完整的哲学著作，它也是一个完整的人类精神的反思。"批判"这个词表明反思的意思。现在很有些人把批判当作否定，批判一个什么东西就是否定它，打倒它。这不是"批判"的原来的意思。这个词的原来的意思是思考、分析、审查。如康德的《纯理性批判》就是对于"纯理性"的思考、分析、审查，就是"纯理性"对于自己的反思。康德的哲学和黑格尔的哲学，其内容是不同的，康德的哲学是主观唯心主义；黑格尔的哲学是客观唯心主义。但都是对于人类精神生活的反思，不过反思的方法也有不同。黑格尔的方法是从历史的角度讲人类精神的发展所走过的路程，所经历的阶段。康德是从问题的角度，就人类精神生活中所有的重要问题加以分析和发挥。有三个重要问题，一个是关于"真"的问题，这是他的《纯理性批判》中所讨论的。一个是关于"善"的问题，这是他的《实践理性批判》一书中所讨论的。一个是关于"美"的问题，这是他的《判断能力的批判》一书中

所讨论的。关于“真”、“善”、“美”这三个方面的批判，就是对于人类全部精神生活的反思。

在中国哲学史中《周易》这部书可以说是一部《精神现象学》。不过这一部《精神现象学》不是一个人作的，而是经过许多年代，通过许多人的发挥才完成的。历代为《周易》作传、注的人，都是对于这部《精神现象学》有贡献的。不过，在战国时期出现的《易传》中，这部《精神现象学》之为精神现象学的面貌，就已经确定了。《周易·系辞》说：“能范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体”。这就是说，《周易》这部书，包括了宇宙间的各方面的事物，了解贯通于其间的道理(“通乎昼夜之道而知”)，又能用各种的公式把这种道理表示出来，可以应用于自然、社会和个人的人事而不陷于死的条条框框(“神无方而易无体”)。

王充的《论衡》也是一套人类精神的反思。“论衡”二个字有康德所谓“批判”的意思。他自己说：“惟人性命，长短有期。人亦虫物，生死一时。年历但记，孰使留之？犹入黄泉，消为土灰。上自黄唐，下臻秦汉而来，折衷以圣道，析理于通材。如衡之平，如鉴之开。幼、老、生、死、古、今，罔不详该。命以不延，吁叹悲哉！”(《论衡·自纪篇》)这是《论衡》的最后一段话。这一段话概括地说明了《论衡》的内容是一套精神的反思。最后四个字说明了精神于反思后的感叹。

不一定长篇大论才可以成为精神现象学。短篇小论也是可以的。例如周惇颐的《太极图说》和《通书》，不过几千字，也可以成为一部《精神现象学》。他的这些著作

也名为《易通》，他也讲到了自然、社会和人事各方面，是一部简明的《周易》，也就是一部简明的《精神现象学》。

哲学史中的大哲学体系都是一套人类精神的反思。它们不必用"精神现象学"这个名字，也不必有《精神现象学》这种形式，但都是一个包括自然、社会、人事各方面的广泛的体系；所以在内容上都是一套完整的"精神现象学"。柏拉图的《对话》是一部《精神现象学》，董仲舒的《春秋繁露》是一部《精神现象学》，朱熹对于四书、五经的注解，也是一部《精神现象学》。

近代的唯物主义哲学，整个的马克思主义体系，也都是人类精神的反思，所以也都是"精神现象学"。费尔巴哈的《基督教的本质》，是人类精神对于人类宗教生活的反思。马克思的《关于费尔巴哈的提纲》是人类精神对于认识及政治生活的反思。恩格斯的《自然辩证法》是人类精神对于自然科学研究的反思，都是"精神现象学"中应有之义。

每个时代的大哲学家的哲学，都是以当时的包括科学在内的、各方面的知识为根据而建立起来的。这个建立并不是驾于那些知识之上的太上科学，亦不是从那些知识之中拼凑出来的"科学大纲"，而是人类精神对于那些知识的反思。恩格斯的《自然辩证法》是以他当时的自然科学为根据的，但它并不是"太上科学"，也不是"科学大纲"，它是对于当时科学的反思。从反思中得出辩证法。"太上科学"是没有的，也是不可能有的。"科学大纲"是可能有的，但是没用的。

哲学与科学是不同的。在历史中，有许多大思想家的

思想中，有一部分是科学，有一部分是哲学；这两部分的精神面貌完全不同。例如康德的星云说是讲天体的起源，这是他的科学思想。他的《纯理性批判》讲主观和客观的关系。他的《实践理性批判》的目的，是证明他所说的“上帝存在”，“意志自由”和“灵魂不死”。这是他的哲学思想。这两部分是各自独立不相混淆的。又例如朱熹看到有些山的岩石中有些蚌壳之类的东西。他由此得出结论说，这个地方原来是海的一部分。这是讲地质的。这是他的科学思想。他所讲的太极、阴阳、理气等理论，是他的哲学思想，而二者也是各自分别，不相混淆的。如果看出来这些各自分别，不相混淆的特点，就可以看出来哲学和科学的不同。

其所以不同，固然是由于关于星云和海陆的学说，只涉及到事物的一部分，而没有涉及到事物的全体。这固然是一个理由，但不是其主要理由。其主要的理由是，这些学说都是对于自然界的研究，而不是人类精神的反思。对于自然的研究也是人类精神生活的一部分。但这不是人类精神的反思。它所得到的结果是科学；人类精神的反思所得到的结果才是哲学。上边已经说过，康德的那三个“批判”是人类精神的反思，这是他的哲学。朱熹的理气说也是从分析人类的认识中得来的；这也是“批判”，这才是他的哲学。

人类精神的反思是人类精神生活达到很高的阶段的产物。对于认识的认识，即认识的反思，是人类认识达到很高阶段的产物。能够反思是人所以高于其他动物的一个特征。其他动物都是有感觉的，都有感性认识，但大概不能把感性认识升高为理性认识。它们的认识大概不能有这样

的飞跃。它们大概不能有概念，因此不能思，至于反思，那就更不能了。

黑格尔在《逻辑学》中说："本能的活动分散在无限多样的材料中。"相反地，"智力的和意识的活动"把"动因的内容""从它和主体的直接统一中"分出来，使之"成为它"(主体)"面前的对象"，"在这面网上，到处有牢固的纽结，这些纽结是它的""生活和意识以之作为依据和指导的据点……。"

列宁解释说："如何理解这一点呢？在人面前是自然现象之网。本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人就区分开来了。范畴是区分过程中的一些小阶段，即认识世界的过程中的一些小阶段，是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽结。"⑨人类和自然是对立的统一。但是在开始的时候，人类还不知道它和自然是对立的。它没有把它自己同自然界区分开来。所以它和自然界的统一是直接的统一，原始的统一。在这个阶段，人类精神还没有自觉。人类不知道它自己和自然之间的对立，并不等于没有对立。经过长时期的对立和斗争，人类逐渐把他自己同自然界分别开来。人类精神开始自觉了。自觉的开始就是认识世界。认识世界是人类精神生活中的一个重要部分。认识这种"认识"，是人类精神更进一步的自觉。

人类的精神生活是极其广泛的。人类精神的反思必然要牵涉到各方面的问题，对于广泛的问题作广泛的讨论。概括地说，有三个方面：自然，社会，个人的人事。人类精神的反思包括三方面以及其间互相关系的问题。这些都

是人类精神的反思的对象，也就是哲学的对象。

第五节　理论思维和形象思维

哲学的对象是极其广泛的，因此它所用的概念必然极其抽象，这就决定它的方法是理论思维。

哲学所讨论的问题牵涉到整个的宇宙。而宇宙这个概念，就是一个极其广泛的概念。它是一个包括一切的总名。我们可以问，地球之外还有什么东西，太阳系之外还有什么东西，但不能问，宇宙之外还有什么东西。因为宇宙是无限的，只要有什么东西，它们都在宇宙之内，不在宇宙之外。它真是象中国古代名家所说的“至大无外，谓之大一”。我们也不能问，在宇宙之前还有什么东西，在宇宙之后还有什么东西，因为只要有什么东西，它就是宇宙的内容，不会在宇宙之前，也不会在宇宙之后。宇宙在空间上是无限的，在时间上是无始无终的。这就是无限。在空间上说，它是无限大，大而至于无外，在时间上说，它是无限长，长而至于无始无终。

物质也是一个极其抽象的概念。在十九世纪末期，自然科学中流行着一句话：“物质正在消失”。因为唯物主义把世界统一于物质，唯心主义哲学家就说，物质消失了，唯物主义的根据也就没有了，认为自然科学的发展有利于唯心主义。对于唯心主义者的这种说法，列宁批判说：“当物理学家说物质正在消失的时候，他们是想说，自然科学从来都是把它对物理世界的一切研究归结为物质、电、以太这三个终极的概念。而现在却只剩下后两个概念了，因为物质已经能够归结为电，原子已经能够解释为类似于无

限小的太阳系的东西，在其中，负电子以一定的(正如我们所看到过的，极大的)速度环绕着正电子转动。因此，物理世界可以归结为两三种元素(因为，正如物理学家贝拉所说的，正电子和负电子构成‘两种在本质上不同的物质’，而不是几十种元素。因此，自然科学正导向‘物质的统一’，——这就是把很多人弄糊涂了的那些话(物质消失了，电代替了物质，等等)的实在内容。‘物质正在消失’这句话的意思是说：迄今我们认识物质所达到的那个界限正在消失，我们的知识正在深化；那些从前以为是绝对的，不变的，原本的物质特性(不可入性，惯性，质量等等)正在消失，现在它们显现出是相对的、仅为物质的某些状态所特有的。因为物质的唯一‘特性’就是：它是客观实在，它存在于我们的意识之外。哲学唯物主义是同承认这个特性分不开的。”[10]列宁分析了物质这个概念指出，物理学所说的物质同哲学所说的物质并不是一回事。物理学所说的物质，是自然界中的一种结构。哲学所说的物质，是独立于人的意识之外的客观实在。这个客观实在，可以有不同的结构，例如物质、电、原子等等，但是无论什么结构，它们都是独立于人们意识之外的客观实在。物理学家说物质消失了，不过是说原来称为物质的那种结构可以归结为电原子，不是说，独立于人们的意识的客观实在消失了。

列宁的这段分析，有助于说明哲学和物理学的不同。物理学所讲的物质是客观实在的一种结构，是确有所指的。哲学所讲的物质是一个更抽象、更广泛的概念，不是确有所指。电子、原子等都可包入其中。哲学与其它科学的不同也是如此。

理论思维中有些问题，是不带感性成份的。希腊哲学家芝诺论证运动是不可能的。列宁在《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》中，说："芝诺从没想到要否认作为'感觉确实性'的运动，问题仅仅在于运动的'真实性'。"在下一页，黑格尔叙述了第欧肯尼(西诺普的昔尼克派)如何用步行来反驳运动这个轶事，并写道："但这个轶事还有下面这样一段：'但这个学生满足于这种反驳时，第欧肯尼就用手杖打这个学生，其理由是先生既提出了理由来辩驳，学生也应当提出理由来反驳。因此，不应该满足于感觉的确实性，而必须去理解'。"列宁并且批注说："问题不在于有没有运动，而在于如何在概念的逻辑中表达它。"[1]

在实际的经验中，证明运动不是不可能的，这是很容易的，只要一举手，一举足就行了。但这并没有解决芝诺所提出的问题。他的问题主要的不是实际中有没有运动，而是如何理解运动，如何在概念的逻辑中表达它。这种思维就是理论思维。它是主要用概念的逻辑的思维。

在中国哲学史中，公孙龙立了一个论点："白马非马"。如果有一个人牵来一匹白马，以证明它是马，那当然不解决问题。

近来一提到抽象，人们就有反感，认为抽象的意思就是模糊不清，虚妄不实，叫人不可捉摸。人们喜欢用概括这个词，不喜欢用抽象这个词。其实概括和抽象是一回事。概括的范围越大，其内容就越少。这就是形式逻辑中所讲的，一个名词的外延和内涵的关系。外延越大，内涵越小。外延越大，就是这个名辞所概括的范围越大。它概括的范围越大，就得从他所代表的概念中多抽出一些东西，

所以他的内涵就越小。例如，上边列宁所说的，物理学所讲的物质，比哲学所说的物质，外延比较小，就是说，它概括的范围比较小，哲学所说的物质外延比较大，就是说，它所概括的范围大。因为范围大，所以就须要从其所代表的概念中抽出一些东西，例如不可入性，惯性，质量等等。抽来抽去，仅止剩下了独立于人们意识之外的那个客观实在性。这就是抽之无可再抽了。

抽象是人类精神生活中所必不可少的东西。任何理论都不可能离开抽象。离开抽象，不但不可能有什么理论，连话也不能说了。

人的认识必须由感性认识上升到理性认识。那就是说，必须从感觉上升到概念。人在感觉上今天看见一棵树，明天看见一棵树，久而久之，把看到的树的特点，概括起来得到一个概念，“树”。这个“树”不是所感觉的树之外的另一棵树，而是“树”的概念，这个概念是人把他们所感觉到的个别的树的不同的性质都抽出去以后而得到的一切树的共同点。也可以说是从一切个别的树所有的性质抽出来的共同点。这个共同点就是树的概念的内容。当人们看见一棵树而说“这是树”，这就是应用树那个概念。这样对于树就不仅有感性认识，而且有理性认识。就人的认识的发展说，这是一个飞跃。唯心主义哲学家，例如柏拉图认为，人有了概念以后，他的精神生活就更加丰富了。这种丰富不是一种量的增加，而是一种质的不同。人有了概念以后，仿佛是进入另外一个世界，至少可以说是仿佛又开辟了一个园地，又进入一个宫殿。柏拉图作了一个比喻，说，这好象一个人从一个黑暗的洞穴中出来，看见太阳的光辉。

这当然是一种唯心主义的夸张，但这种夸张也不是毫无根据的。它所夸张的，是人的认识发展过程中的一个环节。

上面已经说过，人类精神对于认识的反思，不仅注意到认识的一般形式，而且注意到认识的内容，不仅注意认识，而且注意知识。如果把这样的反思称为逻辑，黑格尔说："这样的逻辑便提供〈这种丰富性〉（关于世界的表象的丰富性）的本质，提供精神的和世界的内在本性。"⑫"不只是抽象的普遍，而且是自身包含着特殊东西的丰富性的普遍。"这一段的最后的一句话，列宁称为"绝妙的公式"，说的是："特殊的和个别的东西的全部丰富性！"并且说："好极了！"⑬

这里所说的普遍，也就是共相或概念。自身包含着特殊东西的丰富性的普遍就是黑格尔所说的"具体的共相"。用形式逻辑的话说，具体的共相就是代表一个共相或概念的名词的内涵和外延的统一。这个名词的内涵就是这个名词所代表的共相或概念。这个名词的外延就是这个名词所能适用的那一类的东西的全体，两者统一起来就成为具体的共相。所以其具体的内容的内容，是极其丰富的，不但包括那一类的东西的全部个体，也包括这类东西的本质。一类东西的本质就是这一类东西的共同性质。例如宇宙，作为一个具体的共相，不仅是一切东西所共同有的性质，而且就是一切的东西。物质作为一个具体的共相，不仅是一切客观存在的东西所共同有的性质，而且就是一切客观存在的东西。

这样的逻辑的丰富的内容，不是一下子就能显示出来的。黑格尔说："因此，逻辑的东西也只有当它成为科学

的经验的结果时才能得到对自己的真正评价。这时对于精神来说，它才是一般真理。这种真理不是作为个别知识来跟其它的对象和实在性并列在一起，而是构成这其它一切内容的本质。""逻辑的体系是阴影的王国"，这个王国摆脱了"一切感性的具体性"。"不是抽象的、僵死的、不动的，而是具体的"。[14] 逻辑这个王国也就是哲学这个王国。它摆脱了一切感性的具体性。但又不是抽象的、僵死的、不动的，而是具体的。列宁在这里评论说："典型的特色！辩证法的精神和实质！"[15]

这个道理只有"过来人"才能充分了解。人类精神的反思，只有人类精神生活中的过来人，经过了其中的曲折与斗争，成功与失败，深知其中甘苦的过来人，才能充分地了解。黑格尔说："逻辑象文法的地方就在于：文法对初学的人说来是一回事，对于通晓语言(或几种语言)和语言本质的人说来是另一回事。《逻辑》对于刚开始研究逻辑以及一般地刚开始研究各种科学的人说来是一回事，而对于研究了各种科学又回过来研究逻辑的人说来则是另一回事。"[16] 列宁在这里评论说："微妙而深刻"。

黑格尔又说："正象同一句格言，从年轻人(即使他对这句格言理解得完全正确)的口中说出来时，总是没有那种在饱经风霜的成年人的智慧中所具有的意义和广袤性，后者能够表达出这句格言所包含的内容的全部力量。"[17] 列宁在这里评论说："很好的譬喻。"(唯物主义的) [18]

哲学是一种理论思维，用抽象概念比较多。抽象则易流于空虚，概念则易流于僵化。空虚和僵化是与丰富多彩，变化无端的客观存在不相符合的。黑格尔最反对"抽象的

共相”。他讲“具体的共相”。“具体的共相”不容易理解，既然是共相，它就不是具体的，也不可能是具体的，怎么会有具体的共相呢?其实，世界本来就是这样的。事物本来就是如此的。共相即一般；具体即特殊。一般寓于特殊之中。特殊不能离开其中所寓之一般而存在；一般也不能离开其所寓之特殊而存在。讲一般要顾及其所寓之特殊；讲特殊要顾及其中所寓的一般。讲一般而又顾及其所寓之特殊，这个一般就是“具体的共相”。

例如哲学所说的物质，如果作为一个抽象的共相，就只有“客观存在”这个意义，其内容就极其空虚贫乏。但如果作为一具体共相，那就是包罗万象、变化多端的客观世界，其内容是极其丰富生动的。

与理论思维相对的是形象思维。在日常生活中，人们所常用的思维都是形象思维，所以对于形象思维比较容易了解。但对于理论思维的了解就比较困难了。一说到“红”的概念或共相，就觉得有一个什么红的东西，完全是红的，没有一点杂色，认为所谓红的概念就是如此，以为这就是理论思维。其实这不是理论思维，还是形象思维。“红”的概念或共相，并不是什么红的东西。就这个意义说，它并不红。一说到运动的概念或共相，人们就觉得它好象是个什么东西，运转得非常之快。其实，“运动”的概念或共相并不是什么东西，它不能动。如果能了解“红的”概念或共相并不红，“动”的概念或共相并不动，“变”的概念或共相并不变，这才算是懂得概念和事物，共相和特殊的分别。

既认识了这个分别，又要超过这个分别。上面所讲的黑格尔所说的“具体的共相”就超过了这个分别。艺术作品

也是要超过这个分别。艺术作品所写的是一个典型。一个典型就是一个概念或共相。但是，它所表现的共相或概念，必须个别化、特殊化，叫人看起来是有血有肉的，活生生的。它所用的方法是形象思维，例如《红楼梦》中所写的林黛玉和薛宝钗，都是美人的典型。可是她两个又各有各的精神面貌。两个人都是个别，都是特殊，都是美人的典型。这样就成功地塑造了美人的典型。

一个人的一生是一个"有限"。这个"有限"的全部过程，是和"无限"打交道的过程，哲学是对于这个过程的反思。最高的文艺作品，也是对于这个过程的反思。屈原的《离骚》说："长太息以掩涕兮，哀民生之多艰"。这个"民生"，具体地说，是指当时人民的生活，抽象地说，也可以是指人生。为了解决这个问题，他上下周游，以求解决的方法，这就是由"有限"入"无限"。可是，游来游去，最后发现，他还是在郢都。就是说，他还是在"有限"之内。

陈子昂《登幽州台》诗说："前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下"。这是居"有限"而望"无限"("悠悠")有感于"有限"之不可逾越，所以"独怆然而涕下"。这也是对于人生的反思。不过诗人反思是用形象思维表现出来的。《离骚》用"美人香草比喻君子，飘风云蜺比喻小人"。比喻就是形象思维。中国哲学说，君子是阳，小人是阴。因为，每一事物都是一分为二，其中有对于这个事物起积极作用的，就是它的阳；有对于这个事物起消极作用的，就是它的阴。小人对于社会起消极作用，所以是它的阴。君子起积极作用，所以是它的阳。这是理论思维。屈原的《离骚》用形象思维表现出对于人生的反

思，引起千百世读者的共鸣。所以说它“与日月齐光可也”(《史记·屈原传》)陈子昂的诗，也有类似的作用。

有些诗人有一些传世的警句，令人百读不厌。其所以能够传世，因为这些警句于有意无意之间透露了人类精神的反思的一些消息，也可以说是“泄露”了一些“天机”吧。例如，李商隐有两句诗说：“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通”。旧说，这是二句咏男女爱情的诗，可能诗人在写这两句诗的时候，确实是咏男女爱情，但是，读者在读这两句诗的时候，会联想到这是人类精神的自述。人类精神的活动，即人的精神活动，是受很多限制的。人的精神的存在，依赖于人的肉体。没有肉体，精神就不能存在。精神既依赖于肉体，它就要受肉体的限制。人的生活依赖于社会。没有社会，人就不能有物质的生活，更不用说精神生活了。人的精神生活既依赖于社会，它就要受社会的限制。诸如此类的限制，还有很多，很多。精神好象庄子所说的井底之蛙，只能看见同井口一样大的那么一块天。它不能脱离井的局限，只能“坐井观天”。这就是“身无彩凤双飞翼”。可是它毕竟还是看见那么大的一块天。这就是“心有灵犀一点通”。虽然只有“一点”，那一点也是可贵的。

恩格斯说：“人的内部无限的认识能力和此种认识能力不仅在外部被局限的而且认识上也被局限的个别人们身上的实际存在二者之间的矛盾，是在人类世代的无穷的——至少对于我们，实际上是无穷的——连续系列之中，是在无穷的前进运动之中解决的。”[19]

认识的前进运动是无穷的。绝对真理是无数相对真理

的长河的总名。可是，相对真理的数目是无限的，那个长河是有头无尾的，所以绝对真理是永远不能实现的。

恩格斯所说的是人类精神对于认识的反思，也就是认识的反思，他用理论思维的话把这段反思说出来。李商隐的那两句诗(照我所理解的)，是以“比”的方式，用形象思维的话，把这段反思说出来。从表面上看，用形象思维说的，比用理论思维说的，有一点恍惚、隐晦。但读者如果懂得了它的意思，就会觉得很深刻、简明，并且还感染了诗人的那种惋惜、哀怨的情感。

李商隐还有两句诗说：“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。”旧说，这两句诗也是咏男女爱情的，可能真是如此吧！但是，读者在读这两句诗的时候，会联想到，一切有作为的人，对于他的事业，都是这样的“鞠躬尽瘁，死而后已。”他并不是受别人的命令，也不是别有什么企图。只是出于他的本性，自然而然，不得不然。好象春蚕的本性就是吐丝，只要它还没有死，它总是要吐丝。蜡烛是人作的，人作它就是为照明。只要它还没有着完，它就要燃烧，曹操的诗说：“老骥伏枥，志在千里。烈士暮年，壮心不已”。那匹马既然是个“骥”，它自然虽老而仍“志在千里”。那个人既然是个“烈士”，他自然虽暮年而仍然“壮心不已”。杜甫也自己说，他写诗“语不惊人死不休”。他既然是个诗人，他自然要拚命地做好诗。这是出于自然，也是出于必然。李商隐的这两句诗，于有意无意之间，是为这些人写照。这也就是人类精神于反思的时候，为这些拚命从事于精神生活的人所作的结论，所发的赞叹。

我不是说李商隐在写这几句诗的时候，就有这些意

思。文艺的作用，就在于它可能给读者多种多样的启发，有多种多样的意思，而这些意思，可能是作者原来压根儿没有想到的。这就叫"诗无达诂"。其所以能够如此，因为文艺所要表示的也是一种共相，不过用的是形象思维的方式写出的。

李商隐还有两句诗说："永忆江湖归白发，欲回天地入扁舟"，意思是说，他总是想着在年老的时候，退休隐居于江湖之上，到了那个时候，他就可以带着整个的世界进入到一只小船之中。这是这两句诗的本来的意思，并不是我的发挥。李商隐是这样说的，我就这样解释。可注意的是，他要带着整个的世界进入一只小船之中。这可能吗？这是可能的。他所说的整个世界就是他的整个的精神境界，其中包括了他对于人类精神生活的了解和体会。这种了解和体会，就是人类精神的反思。李商隐用形象思维把这个意思表达出来。

第六节　哲学与世界观

哲学的思维是理论思维。科学的思维也是理论思维，但是，哲学是人类精神对于科学研究这种精神活动的反思，所以是理论思维的最高发展，或者说最高形式。恩格斯说："经验，自然科学积累了如此庞大数量的实证的知识材料，以致在每一个研究领域中系统地和依据材料的内在联系把这些材料加以整理的必要，就简直成为无可避免的，建立各个知识领域互相间的正确联系，也同样成为无可避免的。因此，自然科学便走进了理论的领域，而在这里经验的方法就不中用了，在这里只有理论思维才能有所帮

助。但理论思维仅仅是一种天赋的能力。这种能力必须加以发展和锻炼，而为了进行这种锻炼，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的手段。”[20] 又说：“一个民族想要站在科学的最高峰，就一刻不能没有理论思维”。[21]

一个民族的文化，是一个民族精神活动的结晶。一个民族的哲学是一个民族的精神对于它的精神活动的反思，从这个意义说，一个民族的哲学是一个民族的文化的最高成就，也是它的理论思维的最高发展。

学习哲学，应该是一种活动，就比如学习物理学是一种活动。学习物理学的活动是观察、试验等等。学习哲学的活动，是对于人的精神活动作反思，在这种反思中发展锻炼人的理论思维的能力。

在这种反思中，人可以对于自然、社会和个人的行事有一种理解。有一种理解就有一种看法。有一种看法就有一种态度。理解、看法和态度，总而言之，就是他本人的世界观。人都是照着他的世界观生活的。如果他有一个明确的世界观而又对之深信不疑，他的精神世界就丰富了。他的行动就勇敢了。他就可以“心安理得”地生活下去。虽有困难，他也可以克服。虽有危险，他也无所畏惧。这种精神境界，决不是单凭记几个教条，背几句格言所能得到的。那几句格言的意思可能很正确，背的人对于它们的了解也可能是不错。但是对于背的人说，还只是几句空话，并不能使背的人的精神境界发生什么变化。

学哲学并不是记教条，背格言。它要求学的人对于人的精神活动有所反思。在反思中得到一些体会，增加一些理解，懂得一些道理。这就能使他的精神境界有所丰富，

有所提高。

总起来说，哲学的作用有两方面，一是锻炼、发展人的理论思维的能力，一是丰富、提高人的精神境界。这可以用哲学史中的例子来说明。

上面已经讲过，黑格尔有一部著作称谓《精神现象学》。他的哲学体系，也就是可以称为“精神现象学”，后来他又称他的体系为“逻辑学”。比黑格尔早一点的荷兰哲学家斯宾诺莎也有一个哲学体系，他的主要著作是用几何学的方法作严格的推论。他叫这部著作为“伦理学”。这两部古典的哲学著作的名称可以说明哲学的两方面的作用。黑格尔着重理论思维，所以他的重要著作称为“逻辑学”。斯宾诺莎注重精神境界，所以把他的重要著作称为“伦理学”。

这两方面实际上是一回事。人对于他的精神活动的反思，就自动地丰富、提高了他的精神境界。我说“自动地”，意思是说，哲学和精神境界之间，没有手段和目的的关系的问题。不是以哲学为手段，达到提高、丰富精神境界的目的。在哲学的反思之中，人的精神境界同时就丰富、提高了，反思既然是“思”，不管说出来或不说出来，就在那里运用理论思维了。理论思维同时就发展、锻炼了。这些都是一回事。黑格尔的“逻辑学”和斯宾诺莎的“伦理学”，也说明这点。

用中国的一句老话说，哲学可以给人一个“安身立命之地”。就是说，哲学可以给人一种精神境界，人可以在其中“心安理得”地生活下去。他的生活可以是按部就班的和平，也可以是枪林弹雨的战斗。无论是在和风细雨之下，

或是在惊涛骇浪之中，他都可以安然自若的生活下去。这就是他的“安身立命之地”。这个“地”就是人的精神境界。说是哲学给的，实际上是人自己寻找的，自己创造的。只有自己创造的，才是自己能够享受的。中国哲学说：哲学是供人受用的，享受的。学哲学如果得不到一种受用和享受，任凭千言万语，也只是空话，也只是白说。

总起来说，哲学的内容是人类精神的反思。它的方法是理论思维。它的作用是锻炼、发展人的理论思维，丰富、发展人的精神境界。一般说来，就是如此。但是哲学史中的哲学家们，因为受到认识上的、阶级的、民族的、各种各样的局限，所以有各种各样不同的观点。他们提出了各种不同的世界观，为人类各种不同的行动提供了理论的根据。这就形成了哲学史上的百家争鸣和思想斗争的局面。

百家争鸣和思想斗争，并不是普通所谓打笔墨官司，而是关系到世界观的大事，关系到“安身立命之地”的大事，也可以说是关系到灵魂的大事。人的灵魂就是他的世界观。

第七节　哲学中的主要派别

这里所说的是哲学中的主要派别，不是哲学史中的主要派别，虽然前者总是依靠后者而得到表现。这两者也是逻辑和历史的统一。

宇宙是一个统一体。这个统一体，可以在许多方面一分为二，成为两个对立面。人所遇到的宇宙中的对立，首先是主观和客观（中国哲学称为内外）的对立。人是自然的

产物，但有了他以后，他又是自然的对立面。在他的面前，首先是自然和他的对立。这就是主观和客观的对立。他自己的思想、感情和意志，这是主观，自然是客观。自然虽然为他的生活准备了一些条件，如阳光雨露之类。但他也必须与自然作斗争，改造自然，才能维持他的生活，改善他的生活。中国的古书说，原始社会的人“凿井而饮，耕田而食”。这个“凿”字“耕”字所说的就是对于自然的斗争和改造。斗争和改造必须工具。人不但改造自然原有的东西，并且创造自然原来没有的东西，使之成为工具。这就是当时的科学和技术。

但同自然比较起来，人还是渺小的。原始社会的时候，这种情况尤其显著。在原始社会中人对于自然的了解是很少的。对于自然的斗争和改造的力量也是很小的。人对于自然的解释，大都是以他自己的主观情况和当时的社会情况为根据。社会上有一个首领，自然界也必有一个首领，这就是“至上神”。社会上的首领之下有些服务的人，分管着社会中各种事务。“至上神”也必定有一些服务的“神”，分管着自然界的一些现象，如“雷公”“电母”之类。“至上神”凭着他自己的喜怒，命令这些“神”，对于人实行赏罚。人必须诚虔地事奉“至上神”，以求得他的保佑。这就是原始的宗教。

总的说起来，自从原始社会以来，人对于自然有两种态度，一种是科学的态度，一种是宗教的态度。在哲学的发展中也有两种态度。这两种态度，表现在对于主观和客观的关系这个问题上。

主观与客观是两个对立面。这两个对立面，哪一个是

主要的?是由哪一对立面决定这个统一体的性质?对于这个问题的回答的不同，就成为哲学两大派：唯物主义和唯心主义。唯物主义认为客观是主要的对立面。唯心主义认为主观是主要的对立面。唯物主义是人类社会科技传统的继续。一个自然科学家，作为一个人，可能信仰某一种宗教。但是作为一个科学家，他却是自觉地或不自觉地承认他所研究的对象是独立于人的主观的客观实在。唯心主义是人类社会的宗教传统的继续，他虽然可以不用“上帝”、“至上神”等名词，但总是要用一些涵有主观意义的名词解释宇宙。

宇宙中间还有两个广泛的对立面，就是中国哲学中所谓“动”、“静”。在一般的言语中，“动”指一个东西在空间中的迁移。一件事情在时间中变化叫“变”。例如日月的运行叫“动”，四时的转化叫“变”。马克思主义哲学把“动”这个词的意义扩大了。马克思主义哲学所说的“运动”，包括一般言语中所说的“动”与“变”。日月的运行叫“运动”，四时的变化也叫运动。这是因为马克思主义哲学要突出事物的运行和变化，所以把“动”这个词的意义扩大，使之有一个更概括的意义。

在中国语言中，“动”也是指一个东西在空间中的运行，但是，在中国哲学中，“动”这个词的意义，早就扩大了。它并不仅指一个东西在空间中的运行。例如，《周易》的《系辞》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”。又说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断

其吉凶。是故谓之爻"。又说："吉凶悔吝，生于动者也"。又说"几者，动之微，吉凶之先见者也"。这些地方所说的"动"，显然不是指一个东西在空间中的运行，而是包括一件事情在时间中的变化。《系辞》显然需要一个有更广泛意义的词，把"动"和"变"都概括起来。这个词就是"动"。

《礼记》中的《乐记》说："人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也"。这个"动"也是有广泛意义的"动"。

动的对立面是静。具有更广泛意义的"动"这个词，其对立的词必然是具有更广泛意义的"静"。

具有更广泛意义的动、静，在后来的道学中成为一对重要的范畴。周惇颐的《太极图说》说："太极动而生阳，动极而静，静而生阴。"动、静和阴、阳连系在一起。这里所谓动、静也是就其广泛的意义说的。

照上面所引的例子看起来，中国的哲学家们所说的动、静，自古以来，都是就这两个词的广泛意义说的。这不一定说明它在这个问题上有什么高明，但可以说明在这个问题上哲学需要两个意义广泛的词以概括在这方面的两个对立面。

上边所引《易系辞》讲爻、象的那一段，把"天下之赜"和"天下之动"分别开来，下面接着说："言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。"这段把"天下之赜"和"天下之动"分别开来。照它说，《周易》以《象》说明"天下之赜"、以"爻"说明"天下之动"。它明确地说，这是两回事。是两回什么事呢？

"天下之赜"可能说的是客观世界，在其中万象纷纭。

《系辞》说：虽然极其纷纭，也不可厌恶它（“不可恶也”）。这说的是主观和客观的对立。客观世界不但万象纷纭，而且千变万化。这就是“天下之动”。《系辞》说：虽然千变万化，但也有个“会通”；就是说，有联系，有规律。虽然变动得很厉害，也不是乱杂无章，（“不可乱也”）这说的是动静的对立。我的这样解释不一定正确。但是主观和客观，动和静，这两对对立是人类生活中最突出的，所以很早就受到哲学家们的注意。关于它们的讨论成为哲学中的主要派别。这大概是可以说的。

就动静这个对立说，在这两个对立面中，究竟哪一个是基本的？一种观点认为动是基本的，静不过是一种暂时的现象，或者简直是人的幻觉。另一种观点认为静是基本的，动不过是一种暂时的现象，或者简直是人的幻觉。第一种观点，接近于辩证法。说它是“接近”，因为仅只承认动是基本的，而不承认动之中有发展和提高，这还不就是辩证法。虽然不就是辩证法，辩证法必先承认动是基本的。第二种观点，就是形而上学。

我并不是说，中国哲学中所谓动、静的对立就是或者等于辩证法和形而上学的对立。我只是说，在宇宙中，有中国哲学所谓动、静这两种现象，引起哲学家对两现象的概括。中国哲学所谓动、静就是这种概括。这和辩证法和形而上学的对立虽不是一回事，但是同类的事。

以上说明，在哲学中为什么有唯物主义和唯心主义，辩证法和形而上学这些主要派别及其间的斗争。这个说明主要是从认识论方面说明。这就是这些主要派别和斗争的认识论的根源。以下再说其社会根源。

任何事物都是一个统一体。任何统一体都是一分为二的。哲学中的主要派别就是哲学这个统一体在不同的问题上一分为二。哲学史中的主要派别，就是哲学史这个统一体在不同的问题上一分为二。社会也是一个统一体，也是一分为二的。哲学的一分为二是同社会的一分为二相适应的。

社会的发展的最后动力是生产力的发展。生产关系本来是适应于生产力并为生产力服务的。可是，生产力总是不断发展的。在其发展到一定程度的时候，旧的生产关系就反而成为生产力的束缚了。这时生产力就要冲破旧的生产关系以及为之服务的上层建筑，建立新的生产关系以及为之服务的新的上层建筑。在旧生产关系中占统治地位的阶级，必定不肯自动放弃它的既得利益。它必定死抓着旧的生产关系和旧的上层建筑，不肯放手，即使已丧失了，它也要企图复辟。它的路线必然是束缚生产力的。代表新的生产关系的新兴阶级，必然同这个反动的阶级进行斗争。维护旧的生产关系的阶级是保守的，创造新的生产关系的阶级是进步的。

过去社会的统治阶级都支持唯心主义和形而上学思想，因为它看事情都是从它的主观愿望出发，希望永远保持它的既得利益。在历史中，这两个主义、两种思想和两个阶级就交织起来，成为整个社会的一分为二：进步的势力和保守的势力。

第八节　哲学和哲学史

哲学史是哲学发展的历史。它并不等于哲学。在这里，也有本来的哲学史和写的哲学史之分。

写的哲学史就是研究本来哲学史的人所写的研究结果，是本来哲学史的摹本。哲学家们对于人类的精神生活作了反思，又把他的反思用理论思维的言语表达出来，成为一个思想体系，这就是他的哲学体系。他是怎么想的、怎么说的、怎么写的，他的体系是怎么建成的，这都是一个哲学史家所首先要研究的。这是需要大量的调查研究工作的。不作这种工作，而只抓住哲学家的片言只语，就断定他是个什么论者，从而批评之。这就是用“戴帽子”，“抓辫子，打棍子”的办法。用这种办法批判今人，必造成冤、假、错案。用这种方法批判古人，必写出不真实的历史。

哲学用理论思维，批评一个哲学家的哲学，也需要用理论思维。上面所说第欧肯尼的轶事，可以作为说明。他用步行来反对芝诺，但他又知道，如果谁满足于这样的反对，谁就应该挨打。这些批判驳不倒他所要驳的哲学家，也不能使读者受到理论思维的锻炼。批评一个哲学家，总要把他当成一个哲学家而评论之。

上面说过，马克思主义发现了自然、社会和人的思维的发展的一个总规律，辩证法。这个规律也就是研究自然、社会和人的思维的发展方法。自然科学用这个方法研究自然界中的事物，社会科学用这个方法研究社会中的事物。历史学是社会科学的一种，哲学史是历史学中的一门专史，它是研究哲学这门学问的发展的历史。它用哲学所

发现的方法，研究哲学发展的历史，这就象《诗经》所说的："伐柯伐柯，其则不远"，就会觉得更为熟悉，更为亲切。列宁在这一方面给我们作了许多范例。他说："辩证法是活生生的多方面的(方面数目永远增加着的)认识，其中包含着无数的各式各样观察现实，接近现实的成分(包含着每个成分发展成的整个哲学体系)，——这就是它比起形而上学的唯物主义所具有的无比丰富的内容，而形而上学的唯物主义的根本缺陷就是不能把辩证法应用于反映论，应用于认识的过程和发展。"㉒

列宁在这一段话下面接着讲怎样用辩证法的方法研究哲学史。辩证法是活生生的，人类认识之树也是活生生的。说它们是活生生的，就是说，它们是多方面的，复杂的，变化的，不能用一个或几个条条框框把它们简单化，直线化，片面化，死板或僵化。这些"化"都是形而上学或主观主义的产物。列宁所说的这些"化"，都是指唯心主义说的，可是研究哲学史也可以有唯心主义。历史的发展不是直线，人的认识的发展不是直线，人的理论思维的发展也不是直线。哲学史是哲学的发展史。它是无限地近似一圈圆圈，近似于螺旋的曲线。每一个圆圈都是这一发展的一个环节。就其为一个环节说，它就是那个总的发展所不可少的，它是本来的哲学史的组成部分，写的哲学史也必须把它写进去。

哲学史是一种专门史。一个什么事物的史，就是要讲这个事物的发展。发展必有一定规律，不能乱杂无章。发展必有一个线索，有它的来龙去脉。发展必有一定的阶段，有一定的环节。一个事物的发展总不是孤立的，它必然受

到它的周围事物的影响或制约，而又反过来也影响或制约其周围的事物。这些也是讲那个事物的写的历史所必须说明的。讲哲学史也是如此。哲学在历史中表现为各种派别。这些派别表示哲学发展的线索、阶段或环节。这些派别和当时的政治、经济是互相影响、互相制约的。这种互相影响，互相制约，是哲学发展的本来历史所固有的内容。写的哲学史都要把它们写出来，特别要说明这些哲学派别在当时所起的作用，是推动历史前进或者是阻碍历史前进。

第九节　研究中国哲学史的特殊任务

中国哲学史是中国哲学的历史。中国哲学，就其内容说，和其他民族的哲学是一样的。如果不是如此，它就不能称为哲学。但就表现形式说，中国哲学和其它民族的哲学，则有所不同。其不同的原因可能很多，其中之一可能是语言、文字方面的问题。中国的语言是单音节的。中国的文字一直到现在是方块字的汉字，其来源是象形文字。这都不利于用字尾的变化表达辞性。例如一个名词，有其抽象的意义，也有其具体的意义。从逻辑方面说，其抽象的意义就是这个名词的内涵，其具体的意义就是这个名词的外延。专门表示内涵的名词称为抽象名词，专门表示外延的名词称为具体名词。这种辞性的不同在西方文字中，可以用字尾的变化表示出来，使人一望而知。但中国文字没有这种方便。例如“马”这个名词，就其内涵说是指一切马所共同有的性质。就其外延说，是指一切的马。有时要明确地专指一切马所共同有的性质，在西方的语言中，可

以把马的字尾稍作变化，使之成为一个抽象名词。在现代中国话中，我们可以于“马”字之后加上一个“性”字。一切马共同有的性质，称为“马性”。但是古代没有这个办法。因为没有这个办法，所以在语言中就有困难。战国时期，公孙龙作《白马论》，主张“白马非马”。当时及后来的许多人认为这是诡辩，因为在常识中，一般都说“白马是马”。其实“白马是马”和“白马非马”这两个命题都是真的，并没有冲突。“白马是马”是就马这个名词的外延说的；“白马非马”是就这个名词的内涵说的。“白马是马”的马是就具体的马说的；“白马非马”是就抽象的马说的。它说的是一切马所共同有的性质，是马性。如果在古代就有一种方法，在文字上表明马性同马的不同，《白马论》中的有些辩论本来是可以不必说而自明的。“白马非马”这个命题的意义也是不难理解的。

无论如何，事实是，在以前的中国哲学中，“术语”是比较少的，论证往往是不很详尽的，形式上的体系往往不具备。另外还有很明显的一点，那就是以前的哲学家所用的语言，是古代的语言。必须用现代的中国语言把他翻译过来，才能为现代的人所理解。

在清朝末年，中国人把中国哲学作一门学问来研究之后，也就是中国哲学开始反思的时候，人们开始觉得，中国哲学中的原来的术语很不够用。那时候，西方资产阶级哲学还没有真正进入中国的思想界。人们开始在佛学中找“术语”用。佛学中的相宗是一种“烦琐哲学”，其中名词繁多。当时有一派人就用佛学中的概念、名词解释、评论中国哲学。可是那些名词、概念，有一部分是“相宗”那样的

“烦琐哲学”的虚构，是如佛学所说的“龟毛兔角”之类。而且佛学著作翻译过来的文字也还是古文字，所以越说越糊涂。

中国哲学中一个名词往往有许多用法。例如“天”可以指与地相对的“苍苍”者，也可以指“上帝”，也可以指自然。这也是“术语”缺乏的一种表现。一个名词的一个用法就指一个概念，用这个字的人，究竟想说甚么概念呢？有些时候，可以从上下文一望而知，有些时候就不容易决定。

现在研究中国古代哲学史比较容易多了。有许多西方哲学中的“术语”可以用以分析、解释、翻译、评论中国古代哲学。但是翻译必须确切，解释必须适当。这也是不易审的。

中国古代哲学喜欢“言简意赅”，“文约义丰”。周惇颐倒是为他的《太极图》作了一个“说”，但只有一百多字。其他如张载的“心统性情”，程颐的“体用一源，显微无间”，都只提出一个结论。程颐可能认为他的《周易传》就是他的结论的根据，但还不是直接的说明。这些结论显然都是长期的理论思维的结果。哲学史家必须把这种过程讲出来，把结论的前提补足来，但是这种“讲”和“补”当然不能太多。就是说，只能把中国古代哲学家们要说而还没有说的话替他们说出来，而不能把他们还没有要说而在当时实际上不可能有的话说出来。不可太多，也不可太少。太多了就夸张古人的意思，太少了是没有把古人的意思说清楚，讲透彻。怎样才能既不太多也不太少，恰如其分，那就要看这个哲学史工作者对于古人的理解的能力和程度了。

中国古代哲学家们比较少作正式的哲学论著。从古代

流传下来的哲学史资料，大多是为别的目的而写的东西，或者是别人所纪录的他们的言语，可以说是东鳞西爪。因此就使人有一种印象，认为中国古代哲学家的思想没有系统。如果是就形式上的系统而言，这种情况是有的，也是相当普遍的。但是形式上的系统不等于实质上的系统。拿一部《论语》来看，其中所记载的都是孔子回答学生们的话。学生们东提一个问题，西提一个问题，其间并没有联系。孔子东答一个问题，西答一个问题，其答也没有联系。孔子并没有和学生们就一个专门问题讨论起来，深入下去。（也许有，不过没有这样记载流传下来。）就形式上看，一部《论语》是没有形式上系统的。但这并不等于孔子的思想没有实质上的系统，如果是那样，他的思想就不成为一个体系，乱七八糟。如果真是那样，他也就不成为一个哲学家了，哲学史也就不必给他地位了。

中国哲学史工作者的一个任务，就是从过去的哲学家们的没有形式上的系统的资料中，找出其实质的系统，找出他的思想体系，用所能看见的一鳞半爪，恢复一条龙出来。在写的哲学史中恢复的这条龙，必须尽可能地接近于本来的哲学史中的那条龙的本来面目，不可多也不可少。

总的说起来，写的中国哲学史，在摹绘本来的中国哲学史的时候，必须首先做到三点：

第一点是：具体地说清楚一个哲学家的哲学体系。哲学中的主要问题是共同的，但每个哲学家，对于这些问题的理解和解决，是不完全相同的。哲学家们各有各自的思路，各有各自的建立体系的过程。所以他们的体系各有自己的特点。一个唯物主义哲学家不尽同于另一个唯物主义

哲学家。一个唯心主义哲学家也不尽同于另一个唯心主义哲学家。好象同是一个人而每个人也各有各自的精神面貌。同是一个字，而书法家写出来，各有各自的风格。所以说，要具体地说明一个哲学家的体系，使之成为一个有血有肉的、活生生的体系。不可把哲学家们的活生生的体系分割开来，填入那几个部门之中。这样，就好象把一个活人分割为几块，然后再缝合起来。缝合可以成功，甚至是天衣无缝，但是那个人已经死了，没有生命了。

第二点是：必需具体地说清楚，一个哲学家如果是对于某一问题，得了一个结论，他必然是经过一段理论思维。他可能没有把这段过程说出来。但是，没有说出来，并不等于没有这个过程。哲学史家必需尽可能地把这段过程说清楚，使学习哲学史的人可以得到理论思维的锻炼。

第三点是：必需具体地说清楚，哲学家们所提供的世界观，使学习哲学史的人可以得到一些"受用"或教训。

以上三点，其实就是一回事。一点做到了，其余二点就自然有了。简单地说起来，哲学史家对于一个哲学家，必须先真正懂得他想些什么，见些什么，说些什么，他是怎样想的，怎样说的，以及他为什么这样想，这样说，然后才可以对他的哲学思想作出合乎实际的叙述。重要的是具体，因为历史的东西都是具体的东西。这在研究中国哲学史特别困难，如上面所说的。

在上面工作的基础上，哲学史可以寻找哲学史发展的线索和规律，对于哲学家的功过做适当的评论。上面的工作如果做得好，也许哲学史发展的线索和规律自然就出现了，这些哲学家的功过自然就明白了。如果能如此，哲学

史的工作，就算是作到家了。

第十节　阶级观点和民族观点

"中国哲学史"讲的是"中国"的哲学的历史，或"中国的"哲学的历史，不是"哲学在中国"。我们可以写一部"中国数学史"。这个史实际上是"数学在中国"或"数学在中国的发展"，因为"数学就是数学"，没有"中国的"数学。但哲学、文学则不同。确实是有"中国的"哲学，"中国的"文学，或总称曰"中国的"文化。

就现在说，"中国"就是中华民族所占有的疆域和所组织的国家。中华民族是历史产物，其形成的过程，经过了数千年的时间，走过了曲折反复的道路。在这个过程中，"中国的"哲学起了一定的积极作用，而且也就是这个发展在思想上的反映，也正是由此它才成为"中国的"哲学。

自从有人类以来，人总是在有组织的社会中生活的。这种组织，从其社会性质说，有原始共产社会、奴隶社会、封建社会等等的不同；从其作为一个组织单位说，可以有部落、部族、民族等等的差异。以现在的世界作为一个例。现在世界中，有资本主义国家，社会主义国家，这是按其社会性质区分的。也有中国、日本等等民族，这是按组织单位区分的。这两者之间的关系，就是一般和特殊的关系。某种社会是一般，某个民族是特殊。一般寓于特殊之中。

在一个民族的内部，有阶级的对立与阶级的斗争，这是阶级斗争。在一个民族的外部，有这个民族同其它的民族的对立与斗争，这是民族斗争。民族斗争，归根到底，

也是阶级斗争的另外一种形式。但既是另外一种形式，这另外的一种形式就引起另外的一些情况，另外的一些问题。帝国主义者剥削、压迫其殖民地的民族。这些帝国主义者当然都是资本家。这些资本家不仅只剥削、压迫其殖民地的民族，对其本民族的无产阶级和劳动人民，也是同样地剥削、压迫。但是他们对于其殖民地的民族，是以整个民族为剥削、压迫的对象。例如中国在过去半殖民地的时代，上海黄浦江外滩公园门口立了一个牌子，上面写着："狗与华人不准入内"。这个"华人"，当然是指所有的中国人，而不仅是中国的无产阶级和劳动人民。中国人民，经过这个时代，对于这种被鄙视、歧视的经验，记忆犹新。

阶级斗争和民族斗争是纠缠在一起的。历史是这种纠缠在一起的斗争的发展、变化的过程。在这个过程中，阶级斗争占主要的地位，但也有时民族斗争占主要的地位。民族斗争和阶级斗争不是纲、目的关系，而是经、纬的关系。历史的发展、变化的过程，可以说是以阶级斗争为经，以民族斗争为纬。经纬错综成为一块布。阶级斗争和民族斗争错综纠缠，成为一段历史。历史中的事实和人物的作用，在阶级上和民族上，可以是不同的。因此对于它们的评价，也有不同的观点，阶级的观点和民族的观点。

一个民族在一个时期的统治思想，就是其统治阶级的思想。从阶级观点看，这种统治思想是统治阶级所用以维护其阶级统治的工具。这是列宁所说的统治阶级的牧师的职能所用的工具。其目的是麻醉被统治者，削弱他们的反抗的意志，消灭他们的反抗的行动。但从民族观点看，这种思想也可以巩固本民族的组织，统一本民族的思想。本

民族的成员也只能以这种思想统一他们的世界观。久而久之，这种统一的世界观就成为这个民族的“民族精神”。

统治思想的本身就有这种作用，如果其中还有主张民族融合的成分，这种作用就更大了。以下以孔子及儒家思想为例，以为说明。

对于孔子个人的评价是受历史分期的决定的。春秋、战国时代是中国社会由奴隶制向封建制转化的过渡时期。孔子对于这个转化的态度，是明确的。他认为这是“天下无道”，(《论语·季氏》)这说明他的立场是没落奴隶主阶级的立场。他不隐蔽他的立场，他发了许多议论，说了许多话，但总起来是一句话，“为东周”。同是一句话，看是在甚么立场说的，是在甚么时候说的，是在甚么情况下说的。因立场、时间、地点不同，一句话可以有不同的意义，发生不同的作用。从这个原则理解孔子的言行，只能认为：他在当时基本上是个反对社会前进，阻碍历史发展的思想家。从阶级观点看，不能不作这样的结论。

但从民族观点看，孔子后来成为中国封建社会在思想、文化方面的最高代表，“至圣先师”。他的形象和言论，在中华民族形成的过程中，起了很大的积极作用。这也是不能否认，也不能否定的。

在秦汉统一以前，中国不仅是许多诸侯割据的局面，也是许多民族斗争的局面。其中有些国家是周王分封的，本来是一家。可是除了这些之外，还有“北狄”、“南蛮”、“东夷”、“西戎”。如楚国，孟轲称之为“南蛮鴃舌之人，不闻先王之道”。就是说，楚是还没有开化的野蛮人，秦汉统一，不仅在政治上建立了全中国的专制主义的中央集

权的政权，也融合了原来七国的不同民族或部落，形成了一个统一的民族，称为汉族。汉族这个“汉”字，就是汉朝之汉。

同汉朝的政治统一和民族融合相配合，汉初出现了“公羊春秋”。《春秋》是汉朝的最有权威的儒家经典，据说是孔子所作。《春秋公羊传》以《春秋》为旗帜，说《春秋》“大一统”。这个“一统”是政治的统一，也是民族融合。

《春秋》记载吴国灭了几个小国的事，《公羊传》说：照《春秋》的“书法”看起来，《春秋》“不与夷狄之主中国也。曷为不使中国主之，中国亦新夷狄也。”但是《春秋》还是写了吴灭这些国的事，因为“吴少进也。”(《公羊传》昭公二十年)照《公羊传》的这段话看起来，《公羊传》主张中国和“夷狄”的区别不是以种族肤色为标准，而是以“先王之道”(文化)为标准。如果中国不行“先王之道”，那就是“新夷狄”。如果“夷狄”行“先王之道”，那就是“新中国”。“吴少进也”就是说，吴已逐渐成为中国。

董仲舒是公羊家。他以“公羊春秋”为基础，建立了一个包括自然、社会、个人行事在内的广泛的哲学体系，作为当时“一统”的理论根据。东汉末年的公羊家何休，根据董仲舒的“春秋三世”说而加以发挥，把所谓“三世”解释成为一个历史进化过程的三个阶段。第一阶段是“衰乱世”，在这个阶段，《春秋》“内其国而外诸夏”。第二个阶段是“升平世”，在这个阶段，《春秋》“内诸夏而外夷狄”。第三阶段是“太平世”，在这个阶段，“天下远近大小大如一。”(《公羊传解诂》隐公元年“公子益师卒”条下)当时所谓“天下”就是当时汉朝疆域，在这个范围内，就只有一个统一的民

族了。何休的这种思想，也是当时民族融合的反映。

在何休以前，汉朝的思想家就提出“大同”的理想，说："大道之行也，天下为公。”（《礼记·礼运》）古人所谓天下，实际上指的是当时的全中国。所谓“天下为公”就是说，全中国是全中国的人所共有，也就是，为全中国的各民族所共有。下文具体地描绘了全中国的人不分彼此地生活情况，也就是全中国各民族和平共居的生活情况。他没有提“夷狄”跟“中国”之分，因为在这个理想中已经没有这个分别。这种理想的社会，称为“大同”。其内容也就是何休所说的“太平世”。

《礼记·礼运》又说，“故圣人耐（能）以天下为一家，以中国为一人者，非意之也。必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之”。“以天下为一家，以中国为一人”就是“大同”社会的概括。《礼运》指出：这种社会并不是专凭人的主观愿望所能得到的。必须深切了解人的好恶，深刻研究各方面的利害，才能实现这种理想。

在十九世纪中叶以后，《礼运》的这一段话，很受推崇。当时先进的中国人，农民起义的革命家洪秀全引它，资产阶级改良派康有为引它。资产阶级革命家孙中山也引它。孙中山先生在各处的题词，常写“天下为公”四个字。他所领导的革命建立了“五族共和”，对于中华民族的形成，有很大的推动的作用。其思想根源可能也是《礼运》的这一段。

汉朝以后，中国又分裂了，又出现了各民族之间的斗争。这种政治上和民族之间的分裂，到唐朝才又结束。唐朝的统一不仅是恢复了专制主义的中央集权的政权，也恢

复了民族之间的统一。这个统一的民族，称为唐人。直到现在，中国人在外国的居住区仍称为“唐人街”。

唐朝的一个理论家韩愈又重说：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼者则夷之，夷之进入中国者则中国之”。(《原道》·《昌黎韩先生集》卷十一)韩愈的意思是警告中国人不要信夷教(佛教)，可是也为当时异民族之转化为中国开了大门。

在巩固专制主义的中央集权的政权和融合民族方面，宋朝继续了唐朝的事业，并且补作了唐朝所没有作的事。那就是在上层建筑中出现了一个包括自然、社会和个人行事各方面的广泛哲学体系，道学。道学批判而又融合了佛教，继承而且发展了儒家，是中国封建哲学发展的一个高峰。它的出现和作用，和董仲舒哲学的出现和作用，有许多类似之处。元朝和清朝都是以当时汉族以外的民族入主中原。但在既得全国性政权以后，都以道学为统治思想，认为是孔子的嫡传，儒家的正统。

历朝的皇帝都对孔子封爵。在曲阜的孔庙里，有历朝皇帝追封孔子的碑文。其中有篇元朝的碑文最为简明扼要。碑文说：“皇帝圣旨：盖闻先孔子而圣者，非孔子无以明；后孔子而圣者，非孔子无以法。所谓祖述尧、舜，宪章文、武，仪范百王，师表万世者也。朕缵承丕绪，敬仰休风。循治古之良规，举追封之盛典，加号大成至圣文宣王，遣使阙里，祀以太牢。呜呼！父子之亲，君臣之义，永维圣教之尊。天地之大，日月之明，奚罄名言之妙。尚资神化，祚我皇元。主者施行。”(参看《加封孔子制》·《元文类》卷十一)

这篇碑文，从阶级观点看，是元朝用儒家为统治思想，以巩固元朝的统治。从民族观点看，也可以认为是蒙古族和汉族融合的象征。蒙古族的统治者不久就退出中原，回到蒙古，这种融合，未能彻底。满族入主中原，康熙皇帝修《性理精义》、《朱子全书》等，也有类似的意义。但满族以后和汉族完全融合了。《红楼梦》这部文学著作就是一个完全融合的表现。

中国旧民主主义革命，在其酝酿时期，原是以“排满”为其内容之一。后来推翻清朝以后，宣布汉、满、蒙、回、藏“五族共和”，建立中华民国。民国失败了，但五族联合继续下来。这是在中国历史中出现的第三次民族团结。这个团结联合汉、满、蒙、回、藏五个民族以及其他少数民族，成为一个统一的民族，称为中华民族。

新民主主义革命成功，建立中华人民共和国，仍用“中华”这个光辉的名称。这标志着中华民族的事业更加扩大，中华民族的基础日益巩固。由此中国境内的各民族达到真正的团结。

在东亚，中国原来是最先进入封建社会的国家，在东亚各民族中是先进的。在与各国民族的交往中，中国的封建文化居于优越的地位。中原以外的民族，即使能以武力的优势入主中原，但是既进来以后就为封建文化所同化。这是历史的必然。中国的封建文化是以儒家思想为中心的，它对于民族问题，不以种族为区别夷狄和中国的标准。它注重“夷狄”和“中国”的界限，但认为任何“夷狄”只要接受封建文化，即可以成为“中国”的一部分。这个传统，有利于中华民族的扩大。到了十九世纪的中叶，中国所接触

的异民族，是已进入资本主义社会的民族。中国的封建社会就落后了。孔子和儒家成为中国进步的阻碍。这是历史的转化。

我们现在团结中华民族，当然用不着孔子和儒家。现在的中华民族是靠马克思列宁主义、毛泽东思想团结在一起的。但这是在原有的中华民族的基础上更进一步地团结。孔子和儒家在中国历史上所起的团结中华民族的作用，是不能否认，也是不应否定的。

第十一节　中国哲学史的分期

在中国历史中，有三次社会大转变时期。在这样的时期中，社会的政治、经济、文化各方面，都起了根本的变革，有了全新的面貌，取得了显著的进步。这些情况，只有在一种社会制度向另一种社会制度转变的时期才能出现。

这三次大转变时期，一次在古代，一次在近代。一次在现代。近代的一次，是封建社会转变向半殖民地、半封建社会。现代的一次，是半殖民地、半封建社会转变向社会主义社会。在这些转变时期，在政治、经济、文化各方面所经过的变化是我们都熟悉的。另一次大转变时期是春秋战国时期。其间所经过的政治、经济文化各个方面的变化，我们从古代传下来的各种历史资料中，也看到一些。向来的历史家，对于春秋战国时期的大变革，虽然有不同的解释和评价，但是有这种空前的大变革，这是没有人不承认的。这次大转变，究竟是什么性质呢?就是说：中国社会在春秋战国时期的大转变，是由哪一种社会转向哪一

种社会呢?从这个大转变的结局看，经过这次大转变，新建立起来的是地主阶级专政的政权。地主阶级的统治的社会是封建社会。这是很明显的。按照社会发展史的规律，地主阶级的政权所取代的政权是奴隶主的政权。封建社会所取代的社会是奴隶社会。从这方面看，春秋战国时期的大转变，按其性质说，是从奴隶社会转向封建社会的大转变。这一点在本书第一册的《绪论》中，还要举出具体的证据，详细评论。

我们不能把中国社会从奴隶社会转向封建社会这次大转变的具体时间向上推，也不能向下移。因为在春秋战国以前或以后，一直到清朝末年，都没有出现过在政治、经济、文化各方面都起根本变化的现象，在文化方面尤其是如此。

以这三个大转变时期为关键，中国历史显然分为四个时代。第一个时代是第一个大转变及其以前的时期。这是古代。第二个时代是从第一个大转变时期以后到第二个大转变时期的前夕。这是中古。第三个时代是从第二个大转变时期以后到新民主主义革命时期，这是近代。第三个大转变时期是社会主义革命和社会主义建设时期，这是现代。在这三个大转变时期中，现代这一次转变最大。以前的转变是以一个剥削阶级替代另一个剥削阶级为其中心内容。现代的转变则是以无产阶级消灭一切剥削阶级为其中心内容。

中国哲学史也相应地分为这四个时代。每一个时代都有它的特殊的精神面貌。阶级斗争和民族斗争贯穿在各个时代之中。这是它们的共性，各时代都有它们的特殊的精

神面貌，这是它们的特殊性。共性寓于特殊性之中，离开特殊性也就没有共性了。历史学的任务在于于特殊性中发现共性，以共性解释特殊性。

在这四个时代中，有些时代又分为几个段落，每个段落又各有其特殊性。

依照这些段落，本书分为七册。

古代有两个段落。当时的各家，都有其发展的过程。在这个过程中，有前期和后期。其前期本书归入第一册，其后期本书归入第二册。第一册的历史时期是从殷周至春秋末战国初。第二册的历史时期主要是战国。

中古时代有三个段落。第一个段落的历史时期是两汉。本书归入第三册。第二个段落是魏、晋至隋、唐。本书归入第四册。第三个段落是宋、元、明、清，本书归入第五册。

近代和现代，本书归入第六册和第七册。

---

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第178页。

②③ 《谈谈辩证法问题》，《列宁全集》第38卷，第411页。

④ 《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第23页。

⑤ 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第174页。

⑥ 《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第122页。

⑦ 《拉萨尔·爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第399页，参看英文译本第38卷，第352—353页。有些句子是我参照英译本改译的。

⑧ 《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》中译本第38卷，第89—90页，英文译本第38卷，第92—93页。

⑨ 《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第90页。

⑩ 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，第266页。

⑪ 《列宁全集》第38卷，第281页。

⑫ 《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第97页。

⑬⑭⑰⑱同⑫，第98页。

⑮ 同⑫，第99页。

⑯同⑫，第97页。

⑲⑳㉑《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第160—161、465、467页。

㉒ 《谈谈辩证法问题》，《列宁全集》第38卷，第411页。

选自《中国哲学史新编》（第一册），
人民出版社，1982年修订本

原书缺页

原书缺页

中国哲学与未来世界哲学

(1948年为美国《哲学评论》杂志“东方哲学讨论”专栏作)

本世纪初以来,中国的社会、政治局面尽管看来混乱,可是中国的精神生活,特别是哲学思维,却有了伟大的进步。这并不出人意外。中国的混乱,是中国社会性质由中世纪向现代转变的一个方面。在这场转变中,造成了新旧生活方式之间的真空,传统的生活方式已经古老废弃,新的生活方式仍然有待于接受。这样的真空,十分不便于实际日常生活,但是很有利于哲学,哲学总是繁荣于没有教条或成规约束的人类精神自由运动的时代。

在转变时期,过去的一切观念、理想,都要重新审查,重新估价,在这点上一律平等,哪个也不能要求比别个具有更大的权威。进行重新审查、重新估价的人是哲学家,他由此达到的观点,要比自限于单一思路的人高得多。

在中国现在进行的转变中,哲学家们特别幸运,因为自本世纪初以来,他们重新审查、估价的对象,不仅有他们自己的过去的观念、理想,而且有西方的过去和现在的

观念、理想。欧洲、亚洲各个伟大的心灵所曾提出的体系，现在都从新的角度，在新的光辉照耀下，加以观察和理解。随着哲学中新兴趣的兴起，老兴趣也复兴了。在这种形势下，如果当代中国思想竟无伟大的变革，倒是非常可怪了。

变革已经发生，速度很快。许多观点已经表达出来了，只是又被后来的观点取而代之，后来的观点则是更多地研究和理解西方哲学的结果。我自己的观点也会被取而代之，虽然如此，我还是把它表达出来，说明中西哲学如何可以互相补充，以及在这种互相补充中，中国思想如何对未来世界哲学可以有所贡献。我只讲两点：一点是哲学使用的方法，一点是由哲学达到的理想人生。

中西哲学必有某种根本的相似之点，否则就没有理由把它们都叫做哲学。分析它们的相似之点时，我基本上限于它们的形上学学说，或限于有形上涵义的认识论学说，因为只有在这里最容易对中西哲学进行比较。在西方哲学中我提出两个主要传统，柏拉图传统和康德传统，以供讨论，并与中国哲学中两个主要传统，儒家传统和道家传统，进行比较。柏拉图传统和儒家传统，代表着形上学中可以称为本体论的路子；而康德传统和道家传统，就其形上学或其哲学的形上学涵义而论，代表着可以称为认识论的路子。有一点强烈地吸引着我，就是，尽管形上学的目的是对经验作理智的分析，可是这些路子全都各自达到“某物”，这“某物”在逻辑上不是理智的对象，因而理智不能对它作分析。这不是因为理智无能，而是因为“某物”是这样的东西：对它作理智的分析就陷入逻辑的矛盾。

本体论的路子，开始于区别事物的性质与事物的存在。正如柏拉图学说的当代解释者乔治·桑塔耶纳所说："象公理一样自明的是：事物若没有性质就没有存在；只有有某种性质的事物才能存在。但是存在就有变化，或有变化之虞；事物能够变形，或换句话说，事物可以丢掉一个本质而拾起另一个本质。"[①]这个路子展现出关于本质的逻辑同一性和永恒性，这些当然都是理智的对象。但是，拾起本质、丢掉本质的那个"存在"又是什么？理智在分析某一事物时，将其性质一一抽去，抽至无可再抽，只觉得总还剩下"某物"，它没有任何性质，但是具有任何性质的事物都靠它才存在。

这个"某物"，在柏拉图学说中叫做"买特"(matter)；柏拉图说它"能接受一切形式"，所以"不可以有形式"[②]。"买特"不可分析，不是因为理智无能，而是因为凡是可以分析者一定具有某种性质。凡是具有性质者就不是叫做"买特"的"某物"了。

有些哲学家不喜欢柏拉图这个"买特"概念，想说"事件"或"物质"，在作为"材料"的意义上，才是宇宙最后的存在。但是这样的想法不是严格的理智分析。我得说，这些哲学家是错在把某些代表实际科学知识的实证观念，当成最后的了，这些实证的观念不是逻辑分析得出的形式的观念。"事件"或"材料"不过是另一类的事物，还需要进一步的分析。即使接受"事件"的说法，可是一个事件或一块材料又得分解为无性质的"某物"加上某性质。

中国哲学中的儒家，从它最初之日起，就尊重"名"，认为名代表人类行为的原则或德性的本质。儒家学说这一

方面的形上学涵义，在朱熹的体系中发挥至极。朱熹体系成为中国正统的国家哲学，是从十三世纪起，到二十世纪初辛亥革命将帝制连同国家哲学一起推翻为止。若将朱熹的形上学体系与柏拉图的形上学体系加以比较，就会对这两位伟大哲学家的相似之处有很深的印象。不过朱熹并不认为实际世界只是理（Ideas）的不完全的摹本，而无宁是理的具体实现。在这方面，朱熹是沿着柏拉图的伟大门徒亚里士多德的路线活动的[③]。

正象本体论的路子开始于区分事物的形式和质料，认识论的路子区分知识的形式和质料。后者正是康德所做的事。照康德说，知识的形式，如时间、空间，以及传统逻辑讨论的诸范畴，都是人的认识能力中固有的。靠这种能力人能够有知识。但是人的知识所包括的仅仅是其形式之内的东西，因而与形式混合在一起，不能分开。在理想中与这些形式有区别的东西可以叫做知识的质料，但是它究竟是什么，人不得而知。这就是康德所说的“自在之物”，或“本相”（noumenon），人不能知道它，人只能知道“现相”（phenomenon）。人不能知道“自在之物”，并非因为人的智力不足，而只是因为，如果叫做“自在之物”的东西当真可知，它就必然也只是另一个现相，而不是“自在之物”。

因此康德主张，有个“界线”存在于知与未知之间——未知的意思不是尚未知，而是不可知。康德说，界线“看来就是占满的空间（即经验）与空虚的空间（我们对它毫无所知，即本相）的接触点”[④]。他继续说，“不过，既然界线本身是一个肯定的东西，它既属于在它里边所包含的东西，又属于存在于既定的总和以外的天地，因此它也仍然是一

个实在的肯定认识，理性只有把它自身扩展到这个界线时才能得到这种认识，但不要打算越过这个界线”⑤。

就一个方面说，中国哲学中的道家与康德之说相同。道家也区分可知与不可知。儒家以为，名代表原则或本质，原则或本质是实际世界中事物的标准；道家则以为，名代表主观的区别，主观的区别是人类智力造成的。“名言”这个名词是道家常用的。“言”是语言，用“名言”这个名词，道家将“名”归结为语言的事，这就必然与知识相联。人的知识只能通过名言。但是名言背后、名言之外，是什么呢？那就是“某物”，它在原则上，根据定义，是不可知的。用康德的术语说，那个某物在界线的彼岸，可以描述为“虚”(void)。这恰好就是道家用来描述界线彼岸的词。道家惯于将界线彼岸描述为“无”，意思是 not—being，为“虚”，意思是 void。

我只说在一个方面道家与康德相同，在另一方面道家则与康德不同。在伦理学，或康德称为道德形上学方面，他十分吻合儒家，特别是他的“无上命令”之说及其形上学基础，更为吻合。但是专就区分可知与不可知而论，康德与道家十分吻合。

但是，即使在这一方面，他们之间也有很大差别。康德似乎看出，靠纯粹理性的帮助，没有越过界线的道路。在他的体系中，不论纯粹理性作出多大努力去越过界线，它也总是留在界线的此岸。这种努力有些象道家说的“形与影竞走”。但是看来道家却用纯粹理性真地越过界线走到彼岸了。道家的越过并非康德所说的辩证使用理性的结果，实际上这完全不是越过，而无宁是否定理性。否定理

性，本身也是理性活动，正如自杀的人用他自己的一个活动杀他自己。

由否定理性，得到道家所说的"浑沌之地"。若问：由否定理性，是否真正越过了界线？此问没有意义。因为照康德与道家所说，这个界线是理性自己所设。随着理性的否定，也就不再有要越过的界线了。在事实上，越过界线就是取消界线。若问：越过或取消界线之后，有何发现？此问亦没有意义。因为照康德与道家所说，辨认一物不过是理性的功能。随着理性的否定，也就无所谓辨认了。

在道家看来，康德常用的"自在之物"这个名词，是一个十足误人的名词，因为它有肯定的意义，给人以错误的印象，好比说，我面前这张桌子只是一个假象，真正的桌子却在它的背后，那才是"自在之物"。当然，越过界线的东西不能用象"桌子"这样的词来描述，但是也不能用象"真正的"这样的术语来指称。它只能用否定的名词来表示。最后，连这个否定的符号也必须自身否定之。因此，谁若对道家有正确的理解，谁就会看出，到了最后就无可言说，只有静默。在静默中也就越过界线达到彼岸。这就是我所谓的形上学的负的方法，道家使用得最多。禅宗也使用它。禅宗是在道家影响之下在中国发展起来的佛教的一个宗派。

换句话说，描述，在根本上，是知识和理智的任务，但是在界线彼岸的东西根据定义是在知识和理智之外。想要描述彼岸的东西，就是想要用语言说出不可能也不应该用语言表达的东西。不能说它是什么，只能说它不是什么。这就是负的方法的精髓。

从知识和理智的观点看，负的方法表达的是否定的观念，一个X，一个表示人所不知的东西的符号。如果它也算是观念，就只是否定的观念。但是在越过界线时，连否定的观念也要放弃。一旦已经越过了界线，人就不仅没有“否定的观念”，而且没有“否定”的观念。

在这里我们得到真正的神秘主义。从道家和禅宗的观点看，西方哲学中虽有神秘主义，还是不够神秘。西方的神秘主义哲学家大都讲上帝，讲人与上帝合一。但是上帝，既然全知全能，实质上就是一个理智的观念。人只要还有一个或多个理智的观念，就还在“界线”的此岸。

另一方面，逻辑分析的方法，我称之为形上学的正的方法，在中国哲学中从未充分发展。例如，朱熹的体系中，其推理的结论虽与西方哲学中的柏拉图学说有很多相似之处，其辩论和证明则远远不够充分。道家反对知识和理智，所作的辩论和证明也是如此。在这一方面，中国哲学家有许多东西要向西方学习。

过去二十年中，我的同事和我，努力于将逻辑分析方法引进中国哲学，使中国哲学更理性主义一些。在我看来，未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些，比西方传统哲学更神秘主义一些。只有理性主义和神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学。这是我想在此肯定的第一点。

也许要问一个问题：所谓越过“界线”，对人生会有什么实际效果？这个问题的答案，将我引到我的第二点，它涉及由哲学达到的理想人生。

象印度哲学许多派别那样的哲学会说，人达到不可言

说、不可思议之境，便与所谓绝对实在同一，这种同一的状态叫做"涅槃"。人一达到涅槃，便能解脱"个人不死"。个人不死，西方的人以为乐，印度传统以为苦。中国哲学不如此极端。按中国传统，越过界线的实际效果，是提高我想称为的人的生活境界，以改进人生。

我在《新原人》一书中曾说，人与其他动物的不同，在于人做事时，能理解他在做什么，并能自觉他正在做它。他在做的事对于他的意义，正是这种理解和自觉给予的。由此给予他各种不同活动的各种不同意义，这些意义的整体，构成我所称的他的生活境界。

不同的人可以做相同的事，但是根据他们不同程度的理解和自觉，这些事对于他们可以有不同的意义。每个人各有他自己的生活境界，与其他任何人的都不完全相同。不过撇开这些个人的差异，我们可以将各种不同的生活境界划分为四个概括的等级。从最低的说起，它们是：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。

一个人可以单纯地只做他的本能或其社会风俗习惯引导他做的事。象儿童和原始人，他对所做的可能并不自觉，或对他正在做的并无很多理解。这样，他所做的事，对于他若有意义，也是极少。他的生活境界，我称为"自然"境界。

或有人可能意识到他自己，做一切事都是为了他自己。这不是说他一定是不道德的人。他可以做某些事，其后果是利他，其动机是利己。他所做的一切对他自己都有功利的意义，他的生活境界，我称为"功利"境界。

再有人会进而理解，有社会存在，他是社会的成员。

社会构成整体，他是这个整体的一部分。照这种理解，他做一切事都是为了社会利益，以道德命令为无上命令。在道德一词最严格的意义上，他是真正道德的人，他所做的是道德行为。他所做的一切都有道德的意义。因此，他的生活境界，我称为“道德”境界。

最后有人进而理解，在作为整体的社会以外，还有更大的整体，这就是宇宙。他不仅是社会的成员，同时还是宇宙的成员。本这种理解，他做一切事都是为了宇宙利益。他理解他做的事的意义，自觉他正在做他做的事这件事。这种理解和自觉为他构成更高的生活境界，我称为“天地”境界。

这四种生活境界，前两种是实是的人的产物，后两种是应是的人之所有。前两种是自然的赐予，后两种是精神的创造。自然境界最低，接着是功利境界，然后是道德境界，最后是天地境界。其所以如此，是因为自然境界几乎不需要理解和自觉，而功利、道德境界则需要多一些，天地境界需要最多。道德境界是道德价值的境界，天地境界是可以称为超道德价值的境界。

按照中国哲学的传统，一般地说哲学，特殊地说形上学，其功用是帮助人达到精神创造的那两种生活境界。天地境界必须看成哲学境界，因为若非通过哲学得到对宇宙的某种理解，就不可能达到天地境界。但是道德境界也是哲学的产物。道德行为并不单纯是符合道德律的行为，道德的人也不是单纯养成一定的道德习惯的人。他的行为，他的生活，必须含有对相关的道德原则的理解；否则他的生活境界简直可能是自然境界。哲学的任务就是给予他这

种理解。

在中国哲学中，道家强调在最高的生活境界中可能有的快乐和幸福。但是在儒家看来，提高人的生活境界到最高境界，不光是个快乐和享受的问题，而是实现人之所以为人者。一个人，作为某种特殊一类的人，例如工程师或政治家，可能是完人，而作为人则可能不是完人。只有在最高的生活境界中人才是完人。哲学的功用是训练人成为完人，完人的最高成就，是与宇宙合一。

但是宇宙不能是理性的对象。在哲学中我们称为宇宙者是一切存在的总体。它相当于道家所说的“大一”。照他们所说，由于大一是一，所以不可言说、不可思议。当我们说“大一”时，已经是二了：一个是所说的大一，一个是说大一的说。

用现代逻辑的话说，当我们思一切存在的总体时，我们是在反思，因为我们是要把我们自身和我们的思都包括在总体之中。但是当我们思总体时，在我们思中的总体在逻辑上就不包括思总体的这个思。所以我们所思的总体不是一切存在的总体。严格地说，一切存在的总体，是思想的一个观念，但是是这样的观念，将欲得之，必须失之，而将欲失之，必先得之。

在《理想国》中，柏拉图说，哲学家必须从感性世界的“洞穴”提高到理智的世界。如果哲学家在理智世界，也就是在天地境界。可是生活在天地境界的人，其最高成就是他自身与宇宙同一。刚才我们说过，宇宙不能是理性或理智的对象。所以人自身与宇宙同一时，人也就否定理智，这与“越过界线”的情形相同。

个人与宇宙同一，在斯宾诺莎学说中是对上帝的理智的爱。他也似乎说上帝是一切存在的总体。但是如果上帝真是一切存在的总体，它就不能是爱的对象，正如它不能是理性的对象。人不可能爱它，除非人自身与它同一。这个同一，必须由否定理智来完成，因为只有否定理智，人才能实现与不能是理智或理性的对象者同一。可是这个同一就是理智的爱，因为理智的否定本身就是理智的活动。斯宾诺莎没有把这一点讲清楚。

"越过界线"的人，化人"浑沌之地"。但是这个化，必须经过理性而否定理性来实现。否则所得的生活境界不是第四种，而是第一种，不是最高，而是最低。在一种意义上，赤子处于威廉·詹姆士称之为纯粹经验的状态，也是生活在"浑沌之地"。但是赤子并未化于那里，只不过是在那里。赤子生活在自然境界，自然境界是自然的赐予，不是精神的创造。为什么在越过界线之前，必须对界线有清楚的理解，道理就在此。为了消除理性，必须充分运用理性。为什么真正的神秘主义之前必须有真正的理性主义，为什么负的方法必须结合正的方法，道理就在此。

主张否定理性的哲学，看起来似乎一定是出世的。并非必然如此，虽然一个真正的哲学不可能仅只是人世的。它是出世的，在于试图消除人的自私和卑鄙，但是这不必意味着排除对世间日常事务的兴趣。一个真正的哲学既是出世的，又是人世的，强调在人类生活的日常事务中实现最高的生活境界。

实现这个实现，是中国哲学传统的主要目的和主要问题。在我的《新原道(中国哲学之精神)》一书中，曾力求说

明，这个问题一直是中国哲学进展的中心，从孔子时代直到现在。

天地境界中的人，中国哲学称之为“圣人”，圣人并不能作出奇迹，也无须试作。他做的事不多于常人，但是具有较高的理解，他所做的就有不同的意义。换句话说，他在“明”的状态中做他做的事，别人在“无明”状态中做他们做的事。这是他的理解的结果，构成最高的生活境界，由他在人生日常行事中实现之。按照中国的传统，这就是由哲学实现的理想人生。

中国哲学对人生启示的就只是这个公开的秘密。它不过是将人生当作一个自然的事实，努力在精神上改进它，以求使之尽量地好。这里并非简单地是一套道德说教或宗教教条，如有些人设想的。这里是一种年代久远的尝试，要改变日常生活的意义和价值，使之具有在最好意义上的最高价值。这说明为什么，通贯中国历史，哲学能指导精神生活而毫无超自然主义，又能指导实际生活而不低级庸俗。中国若能对未来世界哲学作出贡献，那就是这个公开的秘密：就在日常生活之内实现最高的价值，还加上经过否定理性以“越过界线”的方法。

（涂又光译）

（译者附记：此文原文是英文，发表于PHILOSOPHICAL REVIEW (New York) V.57,Nov 1948，国内未传。日本国文部省研究员后藤延子小姐研究冯学，辛勤收集，寄来原本；热心雅意，永志勿谖。1986年12月译于武昌瑜伽山居）

① 鲁尼斯(D.D. Runes)编:《二十世纪的哲学》,第315页。

② 柏拉图:《蒂迈欧》。

③ 参阅冯友兰:《朱熹哲学》,布德(Derk Bodde)英译,载《哈佛亚细亚研究学报》1942年7期,第1—51页(中文原文载《清华学报》七卷二期)。

④ 康德:《未来形而上学导论》,卡勒斯(Paul Carus)英译本,第125页。

⑤ 同上书,第133页。

原载1987年第6期《哲学研究》

宋明道学通论*

道学，西方称之为新儒家。新儒学可以说是关于“人”的学问。它所讨论的大概都是关于“人”的问题，例如，人在宇宙间的地位和任务，人和自然的关系，人与人之间的关系，人性和人的幸福。它的目的是要在人生的各种对立面中得到统一，简单地说就是对立面的统一。

一般地说，有两套基本的对立面，有两种基本的矛盾。它们是基本的，因为它们存在于宇宙间的任何个体之中，包括人在内，不管是多么小或多么大。

每一个个体，都必定是某一种的个体，它必定有些什么性质。不可能有一个没有任何性质的个体。个体是一个殊相；它的性质就是寓于其中的共相。所以，在每一个体中都有殊相和共相的矛盾，这是一种矛盾。

每一个体既然是一个个体，必定认为它自己是主体，别的东西都是客体。这是又一种矛盾，主观和客观的矛盾。

这两种矛盾是同一事实的后果。这就是一个个体是一个个体。对于每一物都是如此。人的特点是他自觉有这个事实。所以说“人为万物之灵”，灵就灵在这里。就这一方

面说，人类的突出的代表是哲学家；关于人的学问就是哲学家的哲学。

在哲学中，对于上面所说的那个事实，有三个对待的路子：本体论的路子，认识论的路子和伦理学的路子。

在西方，柏拉图是本体论路子的代表。他从数学的提示得到启发，提出了理念论。几何学为具体的圆的东西下了一个圆的定义，可是那些具体的圆的东西，没有一个是完全合乎这个定义，都不是完全地圆。圆的定义并不仅只是几何学家的一句话，亦不仅只是数学家思想中的一个观念，定义所说的，是客观的圆的标准，这个标准，是批评的标准也是行动的标准。有了这个标准，人们才可以说某一个具体的圆的东西，不是完全地圆，人们才可以采取行动纠正那些不完全的地方。柏拉图认为那个标准就是理念，是圆的原本；具体的圆的东西只是摹本。摹本永远不能和原本完全一样。

柏拉图把共相和殊相的矛盾说得很清楚。他的说法，只是证明了这个矛盾比一般人所知道的、所了解的更尖锐。

他的说法的后果，是相当严重的。在人的生活中，人的感性欲望是源于人的身体，那是人的殊相的一个主要部分。由于轻视、鄙视殊相，柏拉图认为那些感性的欲望，从根本上、在本质上就是下贱的、恶劣的；理性从根本上、在本质上就是高贵的、高尚的。高贵的、高尚的应该统治和压迫下贱的、恶劣的，就好象在奴隶社会中，奴隶主应该统治和压迫奴隶。这是自然的规律。

康德从主观和客观的矛盾开始，照他所说的，主体必

须通过它自己的形式和范畴，才能认识客体。主体所认识的只是加上它自己的形式和范畴的东西，那就不是事物的本身，只是现相，不是本相。即使人自己的精神世界，他所能认识的也是现相，因为他所认识的也是要通过他的主观形式和范畴。康德把主观和客观的矛盾讲清楚了，可是照他的讲法，这个矛盾比一般人了解得更尖锐。

照康德的说法，在主体和客体之间、现相和本相之间也有一道似乎是闪光的光亮。凭这个光亮人也可窥见本相的一斑。这个光亮就是人的道德行为。照康德的说法，人的道德行为之所以是道德的，因为它代表一种具有普遍性的法律。这种法律是人为他自己制定的，它有超过主观界限的效力。所以在道德行为中人可以体会到上帝存在，灵魂不灭和意志自由。这些都是属于本相的。照逻辑的推论，应该说，在道德行为的积累中，人可能对于本相有完全的认识或经验。可是康德没有做这样的推论。他还是认为本相是个彼岸世界，人生是此岸世界，彼岸世界是此岸世界所可望而不可即的。

道学家从伦理的路子开始。道学家也不是完全不要本体论的路子。没有本体论的分析，共相和殊相的矛盾是不能搞清楚的。事实上朱熹就是中国哲学史中的一个最大的本体论者。不过他们并不停止在本体论的路子上，并不停留在对于共相与殊相的分析上。他们所要做的是要得到一个这些对立面的统一，并且找着一个得到这个统一的方法，这个方法就是道德行为的积累。就这个意义说，康德和道学家走的是一条路。但康德还没有说出道学家已经说出的话。

照道学家们所说的，共相与殊相之间，一般与特殊之间，殊相并不是共相的摹本，而是共相的实现。实现也许是不完全的，但是如果没有殊相，共相就简直不存在。在这一点上，道学的各派并不一致。朱熹自己的思想也不一致。不过我认为这应该是道学的正确的结论。

照道学家的说法，人性是善的。他们所谓人性，指的是人之所以异于禽兽者，并不等于人的本能。人性是一个逻辑的概念，不是一个生物学的概念。人性包括有人的本能，但并不就是人的本能。照这个意义说，只能说人性是善的，不能有别的说法。

就是人的感性的欲望，也不能说本质上就是恶的，象柏拉图所说的那样。这些欲望，来源于人的身体；身体是人的存在的物质基础。道学家们认为，这些欲望的本身并不是恶的；其是恶者是随着这个欲望而来的自私。对于行为判断的标准是，看一个人的行为是为己还是为他，如果是为己，它就是不道德的，或非道德的，如果是为他，它就是道德的。道学所说的“公私之分，义利之辨”，就是指此而言。道德的行为，意味着自私的减少，道德行为的积累，意味着自私的减少。积累到一定的程度，量变成为质变，自私完全被战胜了。在质变中共相和殊相的统一就实现了。朱熹所说的“而一旦豁然贯通焉”；禅宗所说的“顿悟”，大概就是这里所说的质变。感性欲望并不是完全被废除，所废除的是跟着它们而来的自私。随着殊相与共相的统一，主观与客观统一也跟着来了，这种统一道学家称之为“同天人”、“合内外”。

道学家们认为仁是四德之首，并且包括其余三德。有

仁德的人，称为仁人，为仁者。在仁者的精神的境界中，天地万物同为一体，全人类都是兄弟。

在中国文字中，“人”和“仁”这两个字的声音是一样的，在儒家的经典中，有的地方说“人者仁也”，有的地方说“仁者人也”。这两个字可以互为定义。“人”的学问也可以说是“仁”的学问。谭嗣同称他的著作为《仁学》。这是很有道理的。

照道学说，得到了这种统一的人亦得到一种最高的幸福。这种幸福道学称为“至乐”。这种乐和身体感官的快乐，有本质的不同。它是一种精神的享受。人一生都在殊相的有限范围之内生活，一旦从这个范围解放出来，它就感到解放和自由的乐。这种解放自由，不是政治的，而是从“有限”中解放出来而体验到“无限”，从时间中解放出来而体验到永恒。那是真正的幸福，也就是道学所说的“至乐”。

柏拉图有个比喻，说是一个人一生被监禁在一个洞穴之中，有一天他逃出了洞穴，才开始看见太阳的光辉和世界的宽阔，他的眼界和心胸于是就经验到一种前所未有的快乐。柏拉图用这个比喻以说明一个人初次认识理念世界的精神状态。道学家所说的最高的幸福大概也是这一类的。

这种最高幸福可以称为理智的幸福，因为它是人的理智活动的结果。它和由感官满足所得到的快乐有本质的不同。

要想得到这种理智的幸福，人并不需要做特别的事，他不需要成为和尚或尼姑，不需要离开社会和家庭，也不需要信仰和祈祷，他只需在日常的生活中积累道德行为，

时常消除自私，这就够了。就是这样，“此岸”就成为“彼岸”；“彼岸”就在“此岸”之中。

这就是道学对于人类理智发展和幸福提高的贡献。

一个道德的行为也是一个殊相，它不可避免地和一个人在当时所处的环境有联系，那个环境包括当时的社会制度和社会规范。道学家们生在封建主义社会，他们所说的道德行为，不可避免地和封建的社会制度、社会规范纠缠在一起。在道德行为中，这也是共相和殊相对立的问题。大公无私是道德行为的共相，它所纠缠的某种社会制度和规范是殊相。共相存在于殊相之中，所以这种纠缠是免不掉的。在这种纠缠之中，道德在过去为封建统治所利用，现在受反封建的革命所批判，这都是历史的辩证的发展的后果。但道学家们能指出道德行为的共相，说明了公私之分，义利之辨就是它的内容。在新的历史条件下，公私之分、义利之辨仍然是判断人的行为的最高标准，不管用什么名词把它说出来。

原载1983年第2期《哲学研究》

---

* 这是1982年7月在美国夏威夷国际朱熹讨论会上的发言——作者

自　传

我名友兰，字芝生，汉族。我的原籍是河南省唐河县。祖上从山西省高平县来到唐河做一些小生意，后来就在唐河祁仪镇落户，成为地主。我的父亲于1898年中了清朝戊戌科的进士，后来在湖北做过知县。

我于1895年12月4日(公历)生于祁仪镇。幼年在家里的私塾里读书。1910年到开封入了中州公学的中学班。1912年到上海入了中国公学的大学预科班，1915年毕业。毕业后考上了北京大学的文科中国哲学门。从此，哲学，特别是中国哲学，就成了我的专业。

我在上海上学的时候，有一门课程是逻辑学。当时懂得逻辑的人很少。教师教我们读耶芳斯作的《逻辑学纲要》。这本书的内容他也没有全懂，只把它当成一本英文读本，教我们念英文。我就是自己摸索，并且照着书后面所附的练习题，自己练习。这当然不能使我完全懂得书的内容，但是我对于逻辑发生了深厚的兴趣，由此进一步发生了对于哲学的兴趣。

逻辑学引起了我对于哲学的兴趣，这个兴趣当然引导我喜欢西方哲学。当我在1915年投考北京大学的时候，北大的章程上规定，有三个哲学门：中国哲学门、西洋哲学门和印度哲学门。实际上已经开的只有中国哲学门。据说1915年就要开西洋哲学门。当时我很高兴。可是入学以后，才知道西洋哲学门又开不成了。因为原来打算聘请的那位教授死了。在图书馆里有一书架英文书和德文书，据说是那位教授的遗物。就是这一架外文书，其中有一大部分还是关于宗教的。我没有办法，只得进了中国哲学门。

但是三年的学习，对于我以后的工作，还是很有用处

的。这三年的学习使我知道，于三家村中所教的那些专为应付科举考试的东西之外，即专就中国方面说，也还有真正的学问。况且时在“五四”运动的前夕，在当时，北大的情况已经是“山雨欲来风满楼”了。这种“风”所给我的感染也是很大的。总的说，这三年中，我的收获是，开阔了眼界，增加了知识，练了研究中国哲学史的一些基本功。

我于1918年就毕业了。毕业后，在开封一个中等学校教书。在开封我同朋友们也办了一个刊物，名《心声》，宣传新文化。我也是“五四”时代的人；可是没有参加1919年“五四”那一天的运动，也没有看见那一天的盛况。一直到七、八月间，我来北京参加当时教育部的留学考试，才看见了一些那一天的遗迹，听说了一些故事。

留学考试通过了，但因船期耽搁，12月才到纽约，入了哥伦比亚大学的研究生院作研究生。这才有系统地学习西洋哲学。三年毕业，我作了一篇博士论文，这是三年学习的成绩。

这篇论文于1924年由商务印书馆用英文原文发表，题名为《人生理想之比较研究》。后来我用中文写出来，作为商务印书馆出版的《人生哲学》教科书，于1926年出版。《人生哲学》就是《人生理想之比较研究》的中文本，只有最后两章是附加上去的。这两章是我于1923年写的一篇讲演稿。商务印书馆先已列入他们出版的《小百科全书》，题名为《一个新人生观》。《人生哲学》是我在二十年代的主要著作。

我回国以后，本来想继续研究西方哲学史，作一些翻译介绍西方哲学的工作，当时的燕京大学叫我担任中国哲

学史这门课，讲中国哲学。我在燕京讲，又在清华讲，多年积累，最后完成了我的那一部两卷本的《中国哲学史》，于1933年出齐。以后有朋友翻译成英文，在国外发表。这是我在三十年代所作的重要著作。

我在四十年代抗日战争时期，总共写了六部书：《新理学(1939)，《新事论》(1940)，《新世训》(1940)，《新原人》(1943)，《新原道》(1944)，《新知言》(1946)。

这六部书，实际上只是一部书，分为六个章节。这一部书的主要内容，是对于中华民族的传统精神生活的反思。凡是反思，总是在生活中遇见了什么困难，受到了什么阻碍，感到了什么痛苦，才会有的。如同一条河，在平坦的地上，它只会慢慢地流下去。总是碰到了崖石或者暗礁，它才会激起浪花。或者遇到了狂风，它才能涌起波涛。当时的狂风，就是日本帝国主义的侵略。

《新理学》这部书是我在当时的哲学体系的一个总纲。如果把六部书作为一部书看，《新理学》这部书应该题为第一章《总纲》。所以"新理学"这个名字，在我用起来，有两个意义：一个意义是指我在南岳、蒙自所写的，商务印书馆1939年所出的那部书；另外一个意义是指我在四十年代所有的那个哲学思想体系。以下用不同的符号来表明这个区别。以《新理学》表明前者，以"新理学"表明后者。

当时写这六部书，并不是预先有个计划。只是遇到些问题或遇到有些地方组稿而随时写的。可是毕竟写出来了。写出来以后，又好像是有一预定的计划，预写的大纲。那是因为写这些东西时，有一个总的目的，总的动力，那就是抗战。我的两卷本《中国哲学史》序文说："此二篇稿最

后校改时，故都正在危急之中。身处其境，乃真知古人铜驼荆棘之语之悲也。值此存亡绝续之交，重思吾先哲之思想，其感觉当如人疾痛时之见父母也。吾先哲之思想有不必无错误者，然'为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平'，乃吾一切先哲著书立说之宗旨。无论其派别为何，而其言之字里行间，皆有此精神之弥漫，则善读者可觉而知也。'魂兮归来哀江南'；此书能为巫阳之下招欤？是所望也。"这里所说的"重思"，就是上面所说的反思。

《新原人》的《自序》也可以说明这一点。《序文》说："'为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。'此哲学家所应自期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安身立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》，及此书所由作也。……昔尝以《新理学》、《新事论》、《新世训》为《贞元三书》。近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰《贞元之际所著书》，以志艰危，且鸣盛世。"所谓"贞元之际"，就是说，抗战时期是中华民族复兴的时期。当时我想，日本帝国主义侵略了中国大部分领土，把当时的中国政府和文化机关都赶到西南角上。历史上有过晋、宋、明三朝的南渡，南渡的人都没有能活着回来的。可是这次抗日战争，中国一定要胜利，中华民族一定要复兴，这次"南渡"的人一定要活着回来，这就叫"贞下起元"。这个时期就叫"贞元之际"。

日本投降了。在西南联大解散，北大、清华、南开三校北返的时候，在西南联大的校址，立了一个纪念碑，碑文是我作的。碑文简明地叙述了抗战及三校离合的经过，接着说："缅维八年支持之苦辛与夫三校合作之协和，可纪念者，盖有四焉。我国家以世界之古国，居东亚之天府。本应绍汉、唐之遗烈，作并世之先进。将来建国完成，必于世界历史居独特之地位。盖并世列强，虽新而不古；希腊罗马，有古而无今。惟我国家亘古亘今，亦新亦旧，斯所谓'周虽旧邦，其命维新'者也。旷代之伟业，八年之抗战，已开其规模，立其基础。今日之胜利，于我国家有旋乾转坤之功，而联合大学之使命与抗战相终始。此其可纪念者一也。文人相轻，自古而然。昔人所言，今有同慨。三校有不同之历史，各异之学风，八年之久，合作无间。同无妨异，异不害同。五色交辉，相得益彰。八音合奏，终和且平。此其可纪念者二也。万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大。斯虽先民之恒言，实为民主之真谛。联合大学以其兼容并包之精神，转移社会一时之风气。内树学术自由之规模，外来民主堡垒之称号。违千夫之诺诺，作一士之谔谔。此其可纪念者三也。稽之往史，我民族若不能立足于中原，偏安江表，称曰南渡。南渡之人未有能北返者。晋人南渡，其例一也；宋人南渡，其例二也；明人南渡，其例三也。'风景不殊'，晋人之深悲；'还我河山'，宋人之虚愿。吾人为第四次之南渡，乃能于不十年间，收恢复之全功。庾信不哀江南；杜甫喜收蓟北。此其可纪念者四也。联合大学初定校歌，其辞始叹南迁流离之苦辛，中颂师生不屈之壮志，

终寄最后胜利之期望。校以今日之成功，历历不爽，若合符契。联合大学之终始，岂非一代之盛事，旷百世而难遇者者哉！爰就歌辞，勒为碑铭。铭曰：痛南渡，辞宫阙。驻衡湘，又离别。更长征，径晓嵲。望中原，遍洒血。抵绝徼，继讲说。诗书丧，犹有舌。尽笳吹，情弥切。千秋耻，终已雪。见仇冠，如烟灭。起朔北，迄南越。视金瓯，已无缺。大一统，无倾折。中兴业，继往烈。维三校，兄弟列。为一体，如胶结，同艰难，共欢悦。联合竟，使命彻。神京复，还燕碣。以此石，象坚节。纪嘉庆，告来哲。”校歌中的信念，在铭辞中成为实事。这就是“贞下起元”。

日本投降后，原来翻译我的《中国哲学史》的那位美国朋友，写信来说：他现在美国费城本薛文尼大学当教授。那个大学邀请我去当一年客座教授，一方面给学生讲中国哲学史，一方面同他合作，完成他的翻译工作。1946年暑假，我随同清华回到北京，完成了七年的心愿，随即从北京到费城。因为给学生上课，我用英文写了一部中国哲学史讲稿。这部讲稿，在我于1947年离开美国的时候，交给纽约一家出版社出版，题名为《中国哲学小史》。这本书有法文和意大利文的翻译本，还有南斯拉夫的译本。1985年又出版了涂又光翻译的中文本。差不多同时，我的《新原道》也由一位英国朋友翻译成英文，在伦敦出版，题名为《中国哲学之精神》。

到1947年，人民解放军节节胜利，南京政权摇摇欲坠。共产党就要解放全中国。有些朋友劝我在美国长期居留下去。我说：“俄国革命以后，有些俄国人跑到中国居留下来，称为白俄。我决不当白华。解放军越是胜利，我越是要赶

快回去，怕的是全中国解放了，中美交通断绝。"于是我辞谢了当时有些地方的邀请，只于回国途中在夏威夷大学住了一学期，于1948年2月回到清华。到十二月清华就先北京城而解放了。在清华解放的前夕，南京派人来，邀赴南京，我坚决拒绝。自此以后，我在人事上虽时有浮沉，但我心中安慰。我毕竟依附在祖国的大地上，没有一刻离开祖国。

解放以后，我逐渐认识到，这一代"南渡"的人之所以能活着回来，这是中国共产党领导中国人民坚持抗战的成功。1949年中华人民共和国成立了，中国人民站起来了。革命和建设的热潮空前高涨，各方面的进步，一日千里。

这种情况更加强了我在联大纪念碑碑文中所说的"周虽旧邦，其命维新"的信念。旧邦新命是现代中国的特点。我要把这个特点发扬起来。我所能做的就是用马克思主义的立场、观点和方法重写一部《中国哲学史》。

这种企图，说起来很容易，实际上做起来就困难了。马克思主义的立场、观点和方法，是要在长期的生活、工作和斗争中锻炼出来的。专靠读几本书是不能懂得的，更不用说掌握和应用了。当时正在提倡向苏联学习，我也向苏联的"学术权威"学习，看他们是怎样研究西方哲学史的。学到的方法是：寻找一些马克思主义的词句，作为条条框框，生搬硬套。搞了几年，总算是写了一部份《中国哲学史新编》，出版到第二册，十年浩劫就开始了，我的工作也停了。中国哲学史的研究工作受了极大的摧残。

到了七十年代初期，中国哲学史的研究工作，又被别有用心地重视起来，来了一个假繁荣。在这个时候，不学

习苏联了，对于哲学史中的有些问题，特别是人物评价问题，我就依傍党内的“权威”的现成说法，或者据说是他们的说法。这也是对于中国哲学史研究工作的摧残。

经过这两次折腾，我得到了一些教训，增长了一些知识，也可以说是，在生活、工作和斗争中学了一点马克思主义的立场、观点和方法。路是要自己走的，道理是要自己认识的，学术上的结论是要靠自己的研究得来的。一个学术工作者，应该所写的就是他所想的，不是从什么地方抄来的，不是依傍什么样本摹画来的。在考试中间，一个学生可以照抄另外一个学生的卷子。在表面上看，两本卷子完全一样，可是稍有经验的老师，一眼就能看出来，哪一本卷子是自己写的，哪一本是抄别人的。

吸取了这个经验教训，我决定在继续写《新编》的时候，只写我自己在现有的马克思主义水平上所能见到的东西，直接写我自己在现有的马克思主义水平上对于中国哲学和文化的理解和体会，不依傍别人。当然也有与别人相同的地方。但我是根据我自己所见到的，不是依傍，更不是抄写。用马克思主义的立场、观点和方法，并不等于依傍马克思主义，更不是抄写马克思主义。我对于中国哲学和文化的理解和体会，可能是很肤浅的，甚至是错误的。但一个人如果要做一点事，他只能在他现有的水平上做起。

哲学史有各种的写法，有的专讲狭义的哲学，有的着重讲哲学家的身世及其所处的政治社会环境，有的着重讲哲学家的性格。“各有千秋”，不必尽求一致。我生在旧邦新命之际，体会到，一个哲学家的政治社会环境对于他的哲学思想的发展变化有很大的影响。我本人就是一个例子。

因此在《新编》里边除了说明一个哲学家的哲学体系外，也着重讲了他所处的政治社会环境。这样作可能失于芜杂。但如果作得比较好，这部《新编》也可能成为一部以中国哲学为中心而又对于中国文化也有所阐述的历史著作。

《新事论》的最后一篇题为《赞中华》。其最后一段说："真正的中国人已造成过去的伟大的中国。这些中国人将要造成一个新中国，在任何方面，比世界上任何一国都有过之无不及。这是我们所深信而没有丝毫怀疑的。"当时我没有怀疑，现在没有怀疑，将来也是不会有怀疑的。

曾得学位:

北京大学毕业　1918

美国哥伦比亚大学哲学博士　1924

美国普林西顿大学名誉文学博士　1947

印度德里大学名誉文学博士　1952

美国哥伦比亚大学名誉文学博士　1982

曾任职务:

中州大学哲学教授、文学院院长　1923—1925

广东大学哲学教授　1925

燕京大学哲学教授　1926—1928

清华大学哲学系教授兼主任　1928—1952

清华大学秘书长　1928

清华大学文学院院长(曾兼校务会议代主席)　1928—1952

西南联合大学哲学系教授兼文学院院长　1939—1946

美国本薛文尼大学客座教授　1946—1947

美国夏威夷大学客座教授　1947

清华大学校务会议代主席　1948

清华大学校务委员会主席　1949

北京大学哲学系教授　1952至今

中国科学院哲学社会科学部学部常务委员

第二、三、四届全国政治协商会议委员

第四届全国人民代表大会代表

第六届、第七届全国政治协商会议常务委员

主要著作目录

一种人生观

上海　商务印书馆　1924年10月初版，1926年11月再版，1933年5月国难后1版　48页　32开　（百科小丛书第七十二种）上海　商务印书馆　1934年再版　47页　32开（《万有文库》第一集　94种，百科小丛书）

人生哲学

商务印书馆　1926年4月　341页　32开

中国哲学史（上卷）

上海　神州国光社　1931年2月初版，1932年再版　485页　24开

宋明道学中理学心学二派之不同

北平　国立清华大学　1932年12月初版　11页　32开（清华学报单行本）

中国哲学小史

上海　商务印书馆　1933年12月　95页　32开　（《万有文库》第一集　31种，《百科小丛书》）

上海　商务印书馆　1934年1月初版，1934年8月再版，1943年12月渝1版，1947年3月沪4版　95页　32开（《百科小丛书》）

中国哲学史

①上海　商务印书馆　1934年8月初版，1935年再版，1941年长沙版，1944年赣县初版，1946年1月渝7版，1947年10月增订8版　1041页　22开　精装　（大学丛书）

②北京　中华书局　1961年4月新1版　1041页　25开

中国哲学史补

上海　商务印书馆　1936年11月初版，1938年长沙再版　179页　22开　精装

新理学

长沙　商务印书馆　1939年5月初版，1942年4月再版，1943年7月渝4版，1949年2月沪6版　312页　32开（大学丛书）

新事论（又名：中国自由之路）

上海　商务印书馆　1940年5月初版，1944年3月重庆5版，1949年10月沪1版，1948年4月沪3版　230页　32开

新世训（又名：生活方法新论）

上海　开明书店　1940年7月初版，1942年3月渝2版　198页　32开

新原道（又名：中国哲学之精神）

重庆　商务印书馆　1945年4月初版　123页　25开（中国哲学丛书乙集之二）

新原人

上海　商务印书馆　1946年12月初版　147页　25开

新知言

上海　商务印书馆　1946年12月初版　104页　25开（中国哲学丛书甲集之四）

中国哲学史论文集

上海　人民出版社　1958年1月第1版　144页　25开

中国哲学史论文二集

上海　人民出版社　1962年6月第1版　477页　25开

中国哲学史新编（第一、二册）（试稿）

北京　人民出版社　1962年9月第一版　两册(923页)　25开；1964年9月第一册第二版修订本　607页　大32开

中国哲学史史料学初稿

上海　人民出版社　1962年12月第1版　278页　25开

中国哲学史新编(第一册)

北京　人民出版社　1982年1月第一版　251页　25开　精装

中国哲学史新编(第二册)

北京　人民出版社　1984年10月第一版

中国哲学史新编(第三册)

北京　人民出版社　1985年3月第一次印刷

三松堂自序

北京　三联书店　1984年12月第一版　370页　有照片　32开

中国哲学简史(原文英文)

涂又光译，北京大学出版社　1985年2月第一版　395页　大32开

三松堂学术论文集

北京大学出版社　1984年3月第一版　652页　大32开

三松堂全集(第一卷)

河南　人民出版社　1985年9月第1版　584页　大32开

三松堂全集(第四卷)

河南　人民出版社　1986年8月第1版　697页　大32开

三松堂全集(第五卷)

河南 人民出版社 1986年9月第1版 527页 大32开

中国哲学史新编(第四册)

北京 人民出版社 1986年9月第1版 340页

中国哲学史新编(第五册)

北京 人民出版社 1988年

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中国当代社会科学名家自选学术精华丛书　第一辑１　冯友兰学术精华录
作者＝
页数＝５８６
ＳＳ号＝０
出版日期＝